الجـــمهـــوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشـــعبيـــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جــامعـــة وهــــــران

كلية العلوم الاجتماعية

تخصص التأويل



مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في

الفلسفة الموسومة بـ :

استراتيجيات قراءة النص الديني عند الحداثيين العرب
محمد أركون /محمد شحرور نموذجا
* دراسة تحليلية و نقدية *

من اعداد الطالب :

مصطفاوي خالد

تحت إشراف د. انور حمادي :

أ.د. بوعرفة عبد القادر–جامعة وهران– رئيسا

د. انور حمادي –جامعة وهران– مقررا.

د. عبد اللاوي– عبد الله– جامعة وهران– مناقشا.

د. برياح مختار –جامعة وهران – مناقشا

السنة الجــــامعية :

2012 - 2011

الجـــــمهـــــوريـــــة الجزائريـــــة الديمقراطيـــــة الشـــــعبيـــــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جـامعــة وهــــــــــران

كلية العلوم الاجتماعية

تخصص التأويل



مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في

الفلسفة الموسومة بـ :

استراتيجيات قراءة النص الديني عند الحداثيين العرب
محمد أركون /محمد شحرور نموذجا
* دراسة تحليلية و نقدية *

من اعداد الطالب :

مصطفاوي خالد

تحت إشراف د. انور حمادي :

أ.د. بوعرفة عبد القادر –جامعة وهران– رئيسا

د. انور حمادي –جامعة وهران– مقررا.

د. عبد اللاوي– عبد الله– جامعة وهران– مناقشا.

د. برياح مختار –جامعة وهران – مناقشا

السنة الجـــامعية :

2012 - 2011

* دعــــاء *

اسالك اللهم ان تخرجني من ظلمات الوهم , و تكرمني بنور الفهم , وان تفتح عليا بمعرفة العلم , وان تلهمني شكر نعمتك , وتجعل عملي خالصا لوجهك.

ربي اشرح لي صدري ويسر امري واحلل عقدة من لساني يفقه قولي , وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب.

كلـــمة شكـــر

بداية نشكر الله و نحمده علي توفيقه لنا لانجاز هذا البحث المتواضع٬ فالحمد لله والشكر له من قبل و من بعد .

كما اتوجه بالشكر الي الاستاذ المشرف السيد : انور حمادة علي المجهودات التي بذلها معي طوال مسيرة البحث , و اجدد له كل تقديراتي و احتراماتي لوقوفه بجانبي وحثه لي المتواصل لكي يري هذا العمل النور٬ فالف شكر و الف تحية .كما لا يفوتني ان اتوجه بالشكر الي جميع الاساتذة المحترمين الذين تتلمذت علي ايديهم عبر مراحل الدراسة ٬ و كل من علمني حرفا ٬ او نقش في ذهني فكرة.

المقدمة :

ان الملاحظة الهامة التي يمكن ان يكشف عنها اليوم , المتتبع للمشهد الفكري الاسلامي هي تلك الموجة الجديدة , وحجم الكتابات التي انصبت بالدراسة علي النص الديني تفسيرا وقراءة وتاويلا.مرد ذلك لما يتمتع به النص القراني من مكانة متميزة في منظومة الثقافة الاسلامية,حتي انها غذت توصف بكونها ثقافة نص.

هذا الاهتمام بالنص الديني ارتبط منذ قرن ونصف قرن بسؤال النهضة الذي شكل ولايزال الهاجس الأكبر للفكر الإسلامي والعربي, والذي اعادته وحركته من جديد ما يسمي بصدمه الحداثة .

كنتيجة لهذا المطلب الاساسي برزت الي الوجود مشاريع فكرية متعددة الخلفيات و التوجهات ,تسعي الي محاولة تقديم رؤية تقدمية في تعاملها مع للتراث , و اشتغالها علي فهم للنص الديني , من اجل تخطي الراهن المتشظي, والخروج من حالة التخلف الحضاري الذي طال امده.هذه الكثرة والتعدد حولت الموضوع الي شبه ظاهرة وصفها جورج طرابيشي بالعصاب الديني .

لقد بات مسلماً لدي اصحاب هذه المشاريع الفكرية والنهضوية أن مشروع النهضة الإسلامي يمر عبر قناة الإصلاح الديني، ولما كان القرآن الكريم يشكل المرجعية الاولي للفكر الإسلامي كانت العودة إليه ملحة لغايات معرفية وتاريخية من اجل تخطي ثقل الثقافة التاريخية و تصوراتها للعالم والانسان والمجتمع,و التي ظلت في الغالب تمثل من منظورحداثي عقبة امام الفهم الصحيح للدين و بالتالي تحقيق النهضة .

ان الاهتمام بالنص الديني , هو "تقليد" سارت عليه كل حركات الإصلاح الديني والسياسي في تاريخ الحضارات ,ذلك ان كل تفكير في النهضة يقتضي بلورة موقفاً تجاه النص الديني , وفهماً يسوِّغ رؤيته للحاضر والمستقبل.

و ما يميز هذه المشاريع في عمومها انها وجدت نفسها أمام تعدد منهجي يخرج عن المناهج التقليدية المألوفة في التفسير ودراسات علوم القرآن ,و أمام استخدام لمناهج أجنبية وافدة جديدة ومتنوعة لم تنحت في مجال تداولي مرتبط بالثقافة الإسلامية والعربية, انما هي نبتت في مجال تداولي مختلف هو الثقافة الغربية بقيمها الحداثية.

فاذا كانت القراءات الموصوفة بالحداثية في معظمها تتقاطع عند مشروعية وضرورة القطيعة مع القراءات التقليدية .فانها تنفرج وتتباين جذريا من حيث الاليات و الاستراتيجيات لانجاز هذه الدعوة,

ذلك ان هناك قراءة برانية من حيث هي تقوم علي عدة مفهومية و مناهج غربية, و بالمقابل هناك قراءات لم تخرج من مجال التداول الاسلامي راهنت علي لغة القران ذاتها و اعتبارات التاريخ والواقع.

يقوم هذا البحث علي محاولة تتبع و رصد الاستراتيجيات القرائية للنص الديني للتوجهين المذكورين سلفا, وقمنا فيه باختيار مفكرين في هذا المجال هما : محمد اركون و محمد شحرور قصد الوقوف علي الاليات التي اعتمدها كل منهما في قرائته للنص الديني, وذلك من خلال اعمالهما الفكرية في هذا الميدان , ثم العمل علي

فحصها نقديا والوقوف علي ارضيتها و خلفياتها الفكرية ومترتباتها علي الصعيد الديني و الثقافي .و من اجل انجاز هذه المهمة اتبعنا الخطة التالية :

خطة البحث:

قمنا بتقسيم البحث الي ثلاثة فصول :

-1- الفصل الاول :و فيه قمت بتحديد المجال النظري لمفهوم النص في التراث العربي و لتراث الغربي ثم بحثت في اليات فهم النص فهم وقبلياته في التراث الاسلامي بعد التمييز بين خصوصيات النص الديني والنص الادبي. هذه الايات تم تحديديها في الالية الاستظهارية و الالية الاستبطانية ثم الالية التاويلية .

ثم تطرقت الي علاقة القاريء بالنص و من ثمة انماط القراءة واتجهاتها بين الاتجاه التعددي والاتجاه الذاتي وبين الاتجاه التوفيقي و الاتجاه العدمي .

بعدها انتقلت الي الموقف من النص في فكر الحداثة و تطرقت ايضا الي قضية المعني والحقيقة ومنهجية القراءة لارتبطاهم به ارتباطا عضويا .

-2-الفصل الثاني: جعلت من الفصل الاول ارضية يمهيدية للفصل الثاني الذي خصصته للقراءة الاركونية للنص الديني و مكانتها ضمن خريطة القراءات الحداثية ,بداية من تحليل الخطاب الي نقده, ثم تعرضت الي مسار القراءة الاركونية للخطاب النبوي كما يدعوه . بداية اولوية القراءة التاريخية و الانثروبولوجية مرورا بالقراء الالسنية الي القراءة الايمانية . ثم قدمت قراءة تطبيقية لاركون لسورة الفاتحة.

في نهاية الفصل قمت بتقديم قراءة نقدية حول قراءة اركون محاولا من خلالها ابراز حدودها و مترتباتها علي الصعيد الفكري العقائدي.

-3-الفصل الثالث:خصصت هذا الفصل لقراءة محمد شحرور و فيه قمت بتحديد المصامين الدلالية التي يحددها شحرور للمصطلحات الواردة في القران الكريم باعتبارها تشكل الاساس الذي تقوم عليه هذه القراءة ثم بينت بعدها الخلفيات النظرية التي استندت اليها قراءة شحرور مستحضرا نظرية ابن جني التي بلورها في كتابه ال"الخصائص" و جوانب من نظرية الامام الجرجاني التي بلورها في كتابه "دلائل الاعجاز "مبينا امتداداتها في قرائته , من حيث ايضا مرتكزات لها.

بعدها بحثت في ضوابط التاويل كما يقترحها شحرور ثم في النهاية قدمت نموذج من هذه القراءة والتي تتعلق بقراءته لسورة القدر بتطبيق تلك القواعد و الضوابط التاويلية .

و في نهاية الفصل قمت كما في تم ذلك في الفصل الثاني بتقديم فراءة ايضا نقدية لقراءة محمد شحرور بنفس مقاصد القراءة الاولي .

الخاتمة : و فيها قمت قمت باستخلاص نتائج البحث استنادا الي المقدمات التي ادت اليها , سياتي ذكرها في نهاية البحث .

منهج البحث:

يقوم المنهج عموما علي جملة من الخطوات المنطقية والعملية التي يتبعها الباحث في دراسة موضوع قصد الكشف عن حقيقته, و يتحدد المنهج ويستوحي غالبا من طبيعة الموضوع.
بناءا علي ذلك ارتأيت إتباع منهج التحليل والنقد لتوافقهما مع طبيعة الإشكالية التي ينصب عليها البحث.
لقد عمدت في مرحلة اولي من الدراسة الي منهج التحليل من اجل رصد المضامين التي ينطوي عليها البحث مع مراعاة حيثياتها , خلفياتها 'سياقاتها التاريخية والثقافية, و نموذجها الابيستيمي الذي تستمد منه رؤاها للعالم والإنسان و ما يرتبط بهذا الأخير من مسائل صميمية وإشكالات كمسالة الهوية والمرجعية ومسالة التراث والتجديد ' ومسالة العلاقة مع الاخر و التي ترتد في جملتها الي مسالة مركزية هي طبيعة علاقتها بالنص الديني و من ثمة كيفية واليات الاشتغال عليه, ذلك ان ثقافتنا هي ثقافة نص علي حد رأي نصر حامد ابو زيد.
ان التحليل المراد في سياق البحث ليس هو ذلك النوع من التحليل الذي يسترشد او تحكمه غايات قبلية استباقية غالبا ما يراهن علي محاكمة الفكرة ' وبالتالي يتورط في إصدار أحكام مبتسرة تجيشها القيمة 'لكنه تحليل يحاول قدر الإمكان ان يناي عن مثل تلك الاعتبارات ة لتكون غايته هي محاولة فهم و التفكر فيما يفكر فيه المفكر , والوقوف علي دواعي قوله دون اخر .
ان التحليل هنا يروم الكشف عن البدايات التي تؤسس للقول, اي منطلقات القراءة بمختلف تلويناتها واطيافها.

سيشكل هذا التحليل في لحظة اولي لمسار البحث ارضية تمهيدية لمرحلة تليها هي المرحلة النقدية التي فيها سيتم فحص هذه القراءات فحصا نقديا موضوعيا يحاول قدر الامكان ان يناي بذاته عن الانفعالية او المماحكات الجدلية القدحية .سيتم هذا العمل النقدي عبر مراحل تكون كل مرحلة تتويجا لمرحلة تحليلية سابقة , اي بعدنهاية تحليل كل قراءة (قراءة محمد اركون للنص الديني)ثم(قراءة محمد شحرور) ' ان هذا المسار الجزئي للنقد سيكون بدوره مقدمة لعمل نقدي شامل ينصب علي القراءة الحداثية للنص الديني في جملتها ارتكازا علي للنموذجين المحددين في البحث.و بناءا علي هذا المسار البحثي تتضح صورته المنطقيةكالتالي:

التحليل في مرحلة اولي كمقدمة للنقد الجزئي المتعلق بالمشاريع المحددة والمذكورة سلفا,هذا الاخير سيشكل بدوره مقدمة تؤدي الي القراءة النقدية الشاملة و هي كلها في نهاية الامر مقدمات لما سنخلص اليه من نتائج مترتبه عنها تكون اجوبة مفتوحة لا تتقدم علي انها نهائية ما دامت هي بدورها قابلة لقراءات نقدية مضادة ' ذلك ان الحقيقة ليست امرا منجزا تاما ' بل هي تنجز في التاريخ وعبره.
دواعي اختيار الموضوع :
لا يزال موضوع تأويل النص الديني وكيفية التعامل معه يحتل موضع الصدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي وإلى وقتنا الحاضر, فهو يشكل تساؤلا مركزيا داخل كل خطاب

يتوق الي مجاوزة الواقع المازوم الي افاق مستقبلية تنفتح علي رؤي جديدةمن شانها ان تقدم الاسلام كدين كوني لا تحده جغرافية محددة , مادية كانت او ثقافية .

فهناك الكثير من الانتظارات التي بات الناس يتوقعونها من الإسلام فيما يريد أن يتبناه من تصورات عقيدية تعنى ببيان الرؤية الكونية والوجودية للإنسان المسلم، ولا سيما في هذا الوقت الذي يشعر فيه الفرد المسلم بأنه محاط بالعديد من الأفكار والأطروحات والتوجهات التي تتبنى رؤى ومواقف لا يمكنه أن يتجاهلها.

إن المشروعات الفكرية الحديثة في قراءة النص هي في الواقع استجابة للتحدي الحضاري الذي فرضه الصدام مع الحضارة الغربية بمقولاتها ومنتجاتها الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تحولت إلى مكون رئيس من مكونات فكرنا العربي الحديث , ، فبداية من نهاية الستينيات وبعد النكسة العربية بدأت الموجة الثالثة؛ إذ اتجهت الجمهرة الكثيرة من المثقفين العرب إلى إعادة قراءة التراث مما شكل ما يشبه الظاهرة، وهو ما دفع جورج طرابيشي إلى تسمية تلك الظاهرة بـــ(العصاب الجماعي)، هذه الظاهرة توليفة لعدة تيارات؛ منها ما كانت قراءته على ضفاف النص الديني، ولم تتعامل مع النص الديني مباشرة كالجابري، والعروي، وحسين مروة، وجورج طرابيشي، ومنها تيارات أخرى كانت مجال قراءتها النصوص الدينية نفسها وهي على قسمين: منها ما كانت قراءته ضمن منهج التداول الإسلامي اعتماداً على (التأويل)، كجمال البنا ،و محمد العشماوي

وقسم آخر من المفكرين كانت مشاريعهم تستمد آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي للاجتهاد؛ فهي تعتمد على مناهج حديثة في قراءتها للنص؛ التي تنحو منحى القراءة التفكيكية للنص الديني والكشف عن (اللامفكر فيه) في ذلك النص مستعينة بمنهج الحفر الأركيولوجي ، والقراءة السيميائية، ، ، واللسانية، والتاريخية الجديدة، إضافة إلى المنهج الظواهري، وعلم الدلالة، والتحليل النفسي ، ففي مصر برز حسن حنفي حيث طرح مشروعه الضخم (من العقيدة إلى الثورة) وهو محاولة لإعادة تفسير المقولات الكلامية عن (الله، والغيب، والدين) بتفسير جديد لبث روح عصرية تحمل روح الثورة والتغيير ، وحامد نصر أبو زيد ومشروعه الفكري إعادة قراءة النص الديني قراءة تاريخية مستعينا بمنهج الهرمنيوطيقا الـــتأويلية، وفي الشام برز الطيب التيزيني في مشروعه إعادة قراءة النص الديني من خلال الوضعية الاجتماعية المشخصة المرافقة لنزول النص وتاريخه، مستمداً من خلفيته الماركسية منهجها في قراءة المجتمعات من خلال الصراع الطبقي، و هناك من من اعتمد في قراءته للنص القرآني على المنهج اللغوي المعجمي في تفسير المفردات، دون النظر إلى سياقات الكلام، وذلك بإعادة تفسير الكليات الدينية (الدين، الإسلام، الرسول، النبي) بتفسير لغوي جديد، يحيل إلى معان جديدة، ثم توليد معاني جديدة من هذه الكليات لتفسير فرعيات الدين، هذه – تقريباً– مجمل المحاولات الحديثة لقراءة النص الديني في أطروحات المثقفين العرب، ومن الاستحالة الوقوف عند كل قراءة في هذا البحث المختصر، ولهذا سنقف عند قراءة محمد اركون , و محمد شحرور،

وذلك لأنهما – من وجهة نظري- من بين أهم القراءات الحديثة التي طُرحت لقراءة النص الديني في المحيط الثقافي العربي، وهي قراءة تتسم بالعمق والجدة والثراء والتماسك، والخطورة في الوقت نفسه .

و قد تم اختياري لهذين المفكرين لاختلاف اليات قراءتهما للنص الديني : قراءة تقوم علي اليات خارج نطاق التداول الاسلامي (قراءة محمد اركون) وقراءة تقوم علي اليات من داخل نطاق التداول الاسلامي (قراءة محمد شحرور). كذلك يعود اختياري الي اهمية هذه المشاريع التي تحاول ان تكون متناغمة مع الاتجاهات الحديثة والمعاصرة ، التي من شانها ان تبرز حيوية الإسلام وقدرته على مواكبة العصر، والاستجابة لحاجات المجتمع المعاصر ومقتضياته، وتأكيد المنحى والمسلك الحضاري، وتبنى نهج التواصل والانفتاح والتنوير، والتخلي عن التشبث بالماضي، والانغلاق على التراث، والانقطاع عن المعارف الإنسانية الحديثة ٬ وتخلع بالتالي عن الفكر الاسلامي تلك الرؤية القائمة التي ترسخت في مخيال الغير باعتباره أصولية متعصبة ورجعية.

انها قراءات تسعى لمناقشة الإسلام من الداخل والبعث بعنفوانه الخلاق في خضم الراهن و تحولاته علي جميع الاصعدة.

الفصل الأول

حول مفهوم النص واشكاليات القراءة

-1- مفهوم النص في الثقافة العربية: من التداول التراثي الي التداول الحداثي

ارتبط ظهور المصطلح "النص" بظهور عدد من المؤسسات في المجتمعات البشرية ، وكان أولها ظهور الكتابة من حيث هي وسيلة لتجاوز ضعف الذاكرة وفعل الزمن فاتخذ بذلك الملفوظ حيزا في الفضاء واستقل بوجوده وهو ما هيأ لــه الاستقرار.ان محاولة تحديد مفهوم النص ليست عملية تبسيطية فهي تطرح صعوبات جمة.

ومن جملة هذه الصعوبات خضوع عملية تحديد ما هو نص وما ليس نصا الي الثقافة، وصيغة تصورها للأشياء، وفق ما تمليه المنظومة اللغوية. فالكلام الذي تعتبره ثقافة ما نصا، قد لا يُعتبر نصا من قبل ثقافة أُخرى.لهذا نجد ان هناك تعدد و كثرة في تعريفاته داخل الثقافة العربية او الثقافة الغربية لذلك فانه يلزم البدء بمحاولة الكشف عن الدلالة اللغوية لكلمة (نص) في اللغة العربية والغربية وفقاً لما أوردته المعاجم، لتلمس نقاط التشابه والاختلاف، بناءا علي ان اللغة تمثل النظام المركزي الدال في بنية الثقافة عموما.

1.1 النص في التداول التراثي :

1.1.1 في البيان اللغوي: تحيل كلمة النص في اللغة العربية علي عدة معان متباينة , فهي في لسان العرب لابن منظور تعني "الرفع الاظهار , او جعل الشيء فوق بعضه و بلوغ الشيء اقصاه , و التحريك و التعيين علي شيء ما و التوقيف"[1] . وقريبا من هذا المعني ما نجده عند الزمخشري في اساس البلاغة فالنص عنده هو "الانتصاب والرفع وما سوي هذا المعني من المجاز.[2] ومنه القول نص فلان الحديث , بمعني رفعه او اسنده الي قائله الاول عبر إمكانات نظام الرواية والإسناد , و نص الحديث بمعني قراه قراءة نصية مظهرا اختلافه وتميزه عما سواه وعن كل حديث اخر من جنسه , عبر إمكانات النصنصة او التنصيص القرائي , وقول العرب نص الناقة ينصها بمعني رفعها او اعلاها في سيرها حتي لا تقع فيما يعيقها عن سيرها نحو غايتها و بالتالي مواصلة حركتها , وتقول العرب ايضا : نص الشيء بمعني أعلاه من موضع السقوط الي موضوع العلو ليصبح الشيء ظاهرا و بارزا وهي هنا ايضا تأخذ معني التحريك.

---

[1] ابوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ,لسان العرب,دار صادر,بيروت,ط3'1994'المجلد السابع,ص 97-99

[2] جار الله ابو القاسم محمد بن عمر الزمخشري: اساس البلاغة , دار بيروت,بيروت 1984' ص 635-636

تقول ايضا العرب :" نص فلان متاعه اي بمعني رتبه ونظمه و الفه ليظهره في هيئة او نسق وجود.و يقال ايصا ايضا نص فلان ' بالبناء للمجهول و هي تعني انكشف امره وا صبح ظاهرا و ذائعا [1]هذه الدلالات المتعددة تفصي الي القول ان النص قد يطلق ويراد به الاسم الذي نطلقه علي كل مسمي شاخص ' ظاهر , او الاحداث التي من شانها ان تشخصن وتبرز الاشياء ' و بناءا علي هذه الامكانيات الدلالية اللغوية لكلمة "نص" يتضح انها دال مفتوح علي مدلولات متعددة اهمها ما تضمنته التعاريف القاموسية السالفة وهو : الشيء العالي ' الظاهر الذي من شانه ان يعلي غيره ' و كل نشاط قولي او فعلي دال يبذل فيه الانسان جهده ليصل الي غايته (الحركة) . ان هذه الدلالات التي ينطوي عليها الدال "النص" تشير في جملتها الي الي ان اصل ' في البنية الدلالية لهذا الدال عبارة عن "بنية وجود وايجاد او بنية كشف و تكشف ذاتي و موضوعي ما دامت تنطوي علي عناصر رئيسية هي : الناص ' والمنصوص فيه '(السياق) ' و المنصوص عليه ' والمنصوص لاجله, اضافة الي فعل النصنصة والتنصيص." [2]و يتجلي ذلك في التعريفات المعجمية السابقة .فعبارة "نص فلان المتاع" مثلا نجد الناص , وهو الشخص الذي يباشر مهمة ترتيب المتاع ' و المتع هو المنصوص وهناك ايضا فعل التاليف والضم لايجاد النسق لوجود المتاع المبعثر ' و هناك منصة النظام الذي يجمع بموجبه شمل المتاع ' وهناك المنصوص فيه. و في عبارة "نص فلان الناقة " ينصها نصا و تنصيصا , فان الناص بحسب نص هذه العبارة هو الشخص الراكب علي الناقة الساعي الي نصنصتها . اما المنصوص ليس هو فقط الناقة ' و لا هو فقط هو ذاته التي تمتطي ظهر الناقة , بل هو الاثنين معا : الذات الراكبة و الناقة المركوبة في الوقت نفسه , اذ هو من جهة ينصنص الناقة ' ومن جهة اخري ينصنص ذاته خلال نصه للناقة ' بما هو شخص يركب الناقة التي ينصصها لينصص ذاته من خلالها , و هذا يقتضي ان المنصوص , حسب العبارة هو الوجود الكلي المركب من الذات الناصة والعالم المنصوص .و المنصوص به من خلاله او بسببه, و هو هنا فعل النصنصة والتنصيص , او فعل اناصة الناقة ومناوصتها , بما هو فعل شد و جذب ' رفع و دفع في الوقت نفسه ' رفع الناقة الي اعلي و دفعها الي الامام باتجاه ما يحقق لها تجاوز حالة السكون[3] , اما المنصوص عليه (المنصة والمناص) فهي عالم المكان والزمان المتحول و المختلف في كل حين فالمنصوص عليه هو عالم التحول والصيرورة بوصفه معادلا رمزيا للارض التي تسير عليها الناقة.

---

[1] محمد مرتضي الزبيدي: تاج العروس,من جواهر القاموس, المطبعة الخيرية ,,جمالية مصر, 1306ه المجلد الرابع(نصص) ض440-

[2] عبد الواسع الحميري: الخطاب والنص المفهوم , العلاقة .السلطة,مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع,بيروت ,ط 1و2008,ص54

[3] المرجع نفسه : ص56

او اللغة التي يبدع من خلالها الناص ' كاتبا او قارئا , و هي في الوقت نفسه , الناقة بالنسبة للناص التي ينوص اليها ليركبها بهدف تجاوز وضعه الانطولوجي في اطار ما ينوص عنه , اما المنصوص فيه , فهو الاطار العام , او جملة الظروف و الملابسات التي تحيط بالفاعل الناص وما دفعه اليه من فعل . و المنصوص لاجله هنا هو ارادة العلو سعيا لتجاوز خطر السقوط في السكون او فقدان القدرة عليها.

-1-1-2 النص في الوعي البياني الأصولي:

يحيل النص في التراث الفقهي و الأصولي علي دلالتين : الأولي عامة يكتسبها من سياق التداول العام للفظة" نص" بين أوساط الأصوليين , و الثانية خاصة هي التي منحت للدال "نص" في سياق الاستخدام الاصطلاحي له , ومحاولة وضع القواعد الضابطة له .فعلي المستوي التداولي العام قد استخدم لفظ النص للدلالة علي كل ملفوظ شرعي دال علي حكم شرعي , او علي مجرد لفظ الكتاب والسنة , فبرزت في سياق تداول الأصوليين له عبارات من قبيل :الدليل , و هم يعنون بذلك ثبوت الأحكام الشرعية اما بنص او معقول , و هو اصطلاح تداوله الجدليون من علماء الأصول عموما , فاخذوا يطلقون لفظ "النص" علي كل ملفوظ شرعي , فقالوا علي سبيل المثال : "هذه مسالة يتمسك فيها النص و هذه بالمعني و القياس. [1] دال علي حكم شرعي علي ان هناك من استخدم للدلالة علي "كل ملفوظ لساني يعتد به في تقرير الأحكام الشرعية او في بسط بعض القضايا الأصولية والفقهية , او في تفسير بعض الظواهر ." من هنا كان أصحاب الشافعي –علي سبيل المثال– يصطلحون علي تسمية العبارة من كلامه "نصا" و ليس هذا فحسب بل هناك من أطلق النص وأراد علي ان "به" حكاية اللفظ اي الملفوظ حين يا تي علي صورة /هيئة اللفظ "[2] فيقال : هذا نص كلام فلان هناك في سياق التفكير الأصولي عامة من استخدم لفظ "النص" للدلالة علي" ما يذكر في باب القياس وهو مقابل الإيماء." هذا عن الدلالة العامة التي اكتسبها النص في سياق الاستخدام ل الخاص له ,اي في سياق الاستخدام الاصطلاحي له , بما هو احد الأدلة الاصطلاحية الأصولية المهمة التي حظيت باهتمام بلغ لدي الأصوليين , ما جعلهم يعمدون الي ضبط دلالته بدقة ومسؤولية [3]

i

-1- بدر الدين الزركشي:البحر المحيط,في اصول الفقه,تحقيق محمد تامر,دار الكتب العلمية ,بيروت,ط1,2000,الجزء 1 ,ص373- [i]

-2- المرجع نفسه ص374

-3- المرجع نفسه ص 375

و هكذا تكون دلالته الاصطلاحية مختلفة عن دلالته التداولية العامة ׳ وقد تجلي ذلك من جهة " ان علماء الأصول لم يتفقوا في تعريفهم للنص علي معني واحد ليمنحوه هوية اصطلاحية موحدة ."بل ذهبوا في تحديده مذاهب مختلفة.[1] هناك من عرف النص علي انه :" خلاف الظاهر " او ما يقابله, وهناك من اعتبر النص هو الظاهر ׳ وان كانوا قد اختلفوا في عمومهم ׳ في تعريف النص بهذا المعني فهو عند الامام الشافعي : " كل خطاب علم ما أريد به من الحكم اكان مستقلا بنفسه او علم المراد بغيره."[2] و بهذا كان يسمي الشافعي الظاهر نصا , ,لان النص عنده ماخوذ من الظهور , وعليه رفض ان يكون المجمل نصا .

و الظاهر عند الاصوليين هو: " ما يعرف المراد منه بالسماع من غير تاويل , وهو الذي يسبق العقول لظهوره موضوعا فيما هو المراد." و يجب ان يشتمل النص عنده علي ثلاثة شروط هي :"ان يكون ملفوظا ׳ الا يتناول الا ما هو نص فيه , ان تكون افادته لما يفيده ظاهرا غير محتمل."[3]

لقد قسم الشافعي النص علي مستوي علاقته بالمتلقي (المؤول) الي : ما يقبل التاويل , والي ما لا يقبله .و قد ذهب اخرون الي اشتراط الصراحة والوضوح في دلالة النص , اي ان تكون دلالته علي المراد دلالة صريحة قطعية لا ظنية او احتمالية سواء عضد بالدليل ام لا , وهذا يفضي الي احادية دلالية ملفوظ النص.لذلك كان يحدد النص بكونه ما لا يحتمل الا معني واحدا .و خلافا لذلك هناك من عرف النص بانه: " ما استوي ظاهره وباطنه." [4]و هو تعريف يتضمن اعترافا بوجود ظاهر و باطن للنص , اي ان النص كيان لغوي مركب , وهو عبارة عن كلام مشروط بالكلية والتركيب, وان يظلوا يصرون علي مطابقة الظاهر للباطن في النص.

يفهم من كل هذا ان النص عند الأصوليين كان يطلق علي كل ملفوظ مفهوم المعني من الكتاب و السنة سواءا كان ظاهرا او نصا او مفسرا ׳ اي ان "كل ما ورد عن صاحب الشرع فهو نص."[5] فالدلالة كانت هي المعيار الذي احتكم اليه الأصوليون , ولكن تلك الدلالة تكون مرتبطة باللفظ المركب سواء كان منطوقا او مكتوبا.

i

-1- د. عبد الواحد الحميري:, الخطاب والنص,ص23 i

-2- ابو الحسن محمد بن الطيب المعتزلي.المعتمد في اصول الفقه,دار الكتبالعلمية,بيروت,ط2,1989,ص294ا

-3- نفس المرجع, ص 295

-4- نفس المرجع. ص297.

-5- السيد احمد عبد الغفار:التصور اللغوي عند الاصوليين,شركة مكتبةعكاظ,جده,ط1,1981, ض12

ومن استقراء الدلالات المتعددة الواردة في القواميس العربية يمكن القول إن الدلالة المركزية الأساسية للدال " نص " هي الظهور والاكتمال في الغاية، وهي تؤكد جزءاً من المفهوم الذي أصبح متعارفاً عليه في النص. ولا تزال هذه الدلالة بارزة في الاستخدام اللغوي المعاصر، وإذا أردنا أن نرصد التطور التاريخي لدلالة الكلمة نجد أن لفظ (نص)، يشتمل على مدلولات مادية وأخرى معنوية، فمن المادية ما وجدناه في الدال " منصة " والتي تعني المكان المرتفع البارز للناظرين، والنصّة وهي العصفورة بالضم وهي الخصلة من الشعر، أو الشعر الذي يقع على وجهها من مقدم رأسها، والدلالة الحسية كما في نصت الدابة جيدها إذا رفعته، ونص الشيء حركه، ونص المتاع : جعل بعضه فوق بعض، ونص الدابة إذا رفع جيدها كي يحثها على السرعة في السير، والنص السير الشديد. ومن المعاني المعنوية نص الأمور: شديدها، ونص الرجل: سؤاله عن شيء حتى يستقصي ما عنده. وبلغ النساء نص الحقاق: أي سن البلوغ.   هذا وقد يستخدم النص أحياناً في معان اصطلاحية، كالنص في علم الحديث وهو التوقيف والتعيين، والنص في الكتابات الأصولية والفقهية هو القرآن الكريم، أو هو مجموعة من القواعد المستمدة من القرآن والسنة النص، وهناك النص والرأي أو النقل والعقل.[1]

و لم يقتصر الأمر بالنسبة لتعريف النص على ما ورد في المعاجم القديمة، فلقد تطور تعريف النص، وأصبحت المعاجم الحديثة تميل إلي تعريفه بشكل أشمل وأكثر إجرائية كما في معجم المصطلحات اللغوية للدكتور خليل أحمد خليل الذي يعرف النص (Text) بأنه : " **يعني في العربية الرفع البالغ ومنه منصة العروس.**

* النص كلام مفهوم المعنى فهو مورد ومنهل ومرجع.

* التنصيص المبالغة في النص وصولاً إلى النص والنصيصة .

* النص (TextuS) هو النسيج، أي الكتابة الأصلية الصحيحة، المنسوجة على منوالها الفريد، مقابل الملاحظات (Notes) والشروحات والتعليقات (Commentaries).

* النص: المدونة، الكتاب في لغته الأولى، غير المترجم، قرأت فلاناً في نصه، أي في أصله الموضوع.

* النص كل مدونة مخطوطة أو مطبوعة، ومنه النص المشترك (Co- Texte) .

* " سياق النص، مساقه، أجزاء من نص تسبق استشهاداً، (Citation)، أو تليه، فتمده بمعناه الصحيح .

يقال: ضع الحدث في سياقه التاريخي. أي: في مكانه الصحيح. [2]يتبين من هذا ان مفهوم النص في التراث كان يشير إلى الدلالة المركزية للفظ (النص)، وما به من ظهور واكتمال، وإلى تركبه من أجزاء مترابطة ومتحركة وقابلة للتفكيك عبر استقصاء مسألة الفرد لاستنطاق نصه إلا أنه لا يؤدي إلى التعريف التام الذي تثبته الدراسات الحداثية في التعامل مع النص كمصطلح دلالي وإجرائي وبالأخص الدلالة الفقهية للنص والذي قصرته المعاجم على ما دل ظاهر اللفظ عليه من أحكام للنص.

---

[1] خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1995، ص136-137.

[2] المرجع نفسه ص 138

[i] فلقد مالت الدراسات الحداثية إلى الأخذ بالمفهوم الغربي للنص ولذلك تشابه تعريف د.خليل أحمد خليل مع المعاجم الغربية.

إن غيبة التعريف بالنص لا تعني عدم معرفة العرب به أو عدم وجود جذور له في العربية، فلقد تناول العرب النص ومارسوه وإن اختلف المنهج المتبع. فالتعريف غائب ولكن ممارسته حاضرة. " [1] .

لقد عرف العرب القدماء النص وأدركوا دوره، وفي الأدب العربي إشارات عديدة ترشدنا إلى ما يؤكد أن النص غير متناه في الإنتاج والحركة، وقابل لكل زمان ومكان لأن فاعليته متولدة من ذاتيته النصية، ولقد أشارت كتب الأدب العربي إلى ممارسات نصية عديدة بخصائص ومميزات تختلف بين العصور الأدبية. ولكن لم يعرف العرب في تاريخهم ممارسة نصية كما عرفوها مع القرآن. ولعل أولى مظاهر هذه الممارسة ... تكمن في الوقوف على (النص في ذاتيته النصية) بتعبير رولان بارت[2].

ويرى بعض النقاد أن النص القرآني يتسم بكل صفات النص، مما جعل البعض يقصر لفظ نص على نص القرآن الكريم يقول (أدونيس) في مميزات النص القرآني:"إن النص القرآني يتجاوز الشخص: الله هو الذي أوحاه، ونقله إلى النبي ملاك. وبلغه النبي إلى الناس، ودونه كتاب الوحي، إنه عمل إلهي – إنساني عمل كوني، وهو بوصفه كذلك محيط بلا نهاية للمتخيل الجمعي. وربما كان أعقد ما فيه بوصفه كتابة، خلافاً لما يبدو ظاهرياً هو أنه متابعة لما قبله وتكملة: إنه خاتمة النبوات وخاتمة الكتابة، إنه بمعنى ما أنهى الكتابة. ذلك أنه لم يكتب الأثر الذي يولده الشيء، وفقاً لتعبير مالارميه، وإنما كتب الشيء ذاته. لهذا لا يطرح النص القرآني مسألة ما الشعر، أو ما النثر وإنما يطرح السؤال ما الكتابة، وما الكتاب ؟

هكذا يقرأ النص القرآني بوصفه نصاً يجمع في بنيته أشكال الكتابة جميعاً. " كأنه أعاد الأبجدية إلى فطرتها، قبل الكتابة وفيما وراء الأنواع الكتابية و لغته ليست مجرد مفردات وتراكيب وإنما تحمل رؤيا معينة للإنسان والحياة وللكون أصلاً وغيباً ومآلاً"[3].

ان مفهوم النص عند بعض النقاد الاخرين لم يؤصل في الثقافة العربية الاسلامية , و انما وقعت المطابقة علي سبيل التقليد[4] مما ادي الي الجمع بين اراء متباينة تجمع ما بين الحداثة و ما بعدها.و بالتالي كانت السمة المميزة لهده المحاكات المعرفية الاختزال والابتسار الدي حتما سينعكس علي تناول التراث و طريقة الاشتغال عليه.

.-1- منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية- دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب،دمشق، ط1،1990، ص208

.-2- محمد خير البقاعي: عن رولان بارت، نظرية النص, مجلة العرب والفكر العالمي.عدد(3) بيروت، 1988

-3- أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة ، دار الآداب, الطبعة الاولي 1993 ص34، 20

-4- محمد مفتاح :مساءلة مفهوم النص'ص38

1-2 النص في التداول الحداثي:

يعتبر جل المهتمين بنظريات النص في الفكر العربي الحديث من امثال : عبد الله الغذامي، ود.محمد مفتاح، ود.صلاح فضل، ود.باسل حاتم ود. رقيه حسن، وغيرهم ممن عرّف النص وقام بالتنظير له، ان النص مدونة كلامية في المقام الاول يعني أنه مؤلف من الكلام وليس صورة فوتوغرافية أو رسماً أو عمارة أو زياً وإن كان الدارس يستعين برسم الكتابة وفضائها وهندستها في التحليل [1] . هو حدث يقع في زمان ومكان معينين لا يعيد نفسه إعادة مطلقة مثله في ذلك مثل الحدث التاريخي ' وهو تواصلي يهدف إلى توصيل معلومات ومعارف ونقل تجارب الي المتلقي ' على أن الوظيفة التواصلية في اللغة ليست هي كل شيء، فهناك وظائف أخرى للنص اللغوي أهمها الوظيفة التفاعلية التي تقيم علاقات اجتماعية بين أفراد المجتمع وتحافظ عليها , و انه يتصف بالانغلاق و يقصد بذلك سمته الكتابية الأيقونية التي لها بداية ونهاية، ولكنه من الناحية المعنوية هو توالدي ذلك ان الحدث اللغوي ليس منبثقاً من عدم وإنما هو متولد من أحداث تاريخية ونفسانية ولغوية . وتتناسل منه أحداث لغوية أخرى لاحقة له[2]، فالنص كما يذهب الي ذلك الغدامي وهو بنية شمولية لبنى داخلية: من الحرف إلى الكلمة إلى الجملة إلى السياق إلى النص ثم إلى النصوص الأخرى ليكون بعد ذلك:(الكتاب امتداداً كاملاً للحرف.

ان هذا التباين في تحديد مفهوم النص يدل علي ان هذه المحاولات تسعي الي المقاربة بين التفسير المعجمي السابق للفظ (نص) في العربية، ولفظ (TEXT)في اللغة الاجنبية

إن ثقافتنا ثقافة شفاهية تعتمد على السماع، و لم تعرف الكتابة بشكل رسمي إلا مع تدوين القرآن الكريم، ولذلك لم يرتبط مفهوم النص في معاجمنا بالكلام المكتوب كما هو الحال في المعاجم الأجنبية التي ركزت على أن النص مدونة، وأنه إنجاز فعلي أو كتاب، أو جزء من كتاب مخطوط باليد أو منقوش أو مطبوع . ولكن اتفاق حول إطلاق لفظ (نص) على النص المأخوذ من القرآن أو النص الكامل للقرآن أو الكتاب المقدس، بل إن التعريفات تشير إلى أن النص بداية كان يطلق على مخطوطة الكتاب المقدس كما يطلقه البعض من نقادنا على نص القرآن الكريم .[3] علي اساس التباين في تحديد مفهوم النص ستحدد القراءة له و تتباين بدورها من قراءة تبحث عن الثراء والخصوبة بمعزل عن قصد النص وصاحبه بل الاكتفاء بما يتضمنه من حقيقة موضوعية الي قراءة تبحث عن التطابق بين الفهم و ما هو عليه النص الديني .

---

[1] عبد الواسع الحميري: الخطاب والنص المفهوم , العلاقة .السلطة,مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع,بيروت ,ط1و2008,ص 56

[2] المرجع نفسه ص58

[3] نفسه ص59

-2- بين النص الديني والنص الادبي :

هل يمكن الحديث عن تمايز بين القراءة الخاصة بالنص الديني و القراءة الخاصة بالنصوص البشرية ؟
سؤال ابتدائي, يحثنا علي البحث عن اوجه الاختلاف القائمة- طبعا من وجهة نظر محددة- بين النص الديني والنص البشري, ومن ثمة اليات التي تقتضيها تلك الخصوصيات في التعامل مع كل منهما اثناء فعل القراءة.و هو سؤال يتاطر داخل الادبيات الغربية التي تقر في جملتها بتعدد امكانات الفهم والتاويل.
ان ما يميز القراءة الخاصة بالنصوص الأدبية هي طبيعته الاشكالية التي تطرحها من حيث كونها براجماتية في حين ان الاشكالية التي تتواءم و قراءة النص الديني هي اشكالية التطابق، أي الوقوف علي حدود التطابق بين الفهم وما عليه النص ، وهو ما يستوجب الوقوف علي قصد المؤلف دون التوقف عند حدود دائرة القارئ والمقروء، والا قد يفضي الأمر الى استحالات عقلية[1]
ان الغاية التي يبحث عنها القارئ في النص الأدبي المعني من حيث خصوبته؛ و ما يلائم هذه القراءة هو بلوغ ابعد الحدود في الفهم ،بغض النظر عن للموجهات الذاتية للقارئ، أو وفقا لموجهات النص ، ففي كلا الوضعيتين سينتهي الفهم لان يكون بلا حدود ،خصوصا حين تنفلت ذات القارئ، في توجيهها للنص وتقحم بحرية كل ما تشتهي من من قبليات.

لكن ما يوافق القراءة الخاصة بالنص الديني، ليس هوخصوبة المعني وبلوغ الحد الأقصى من الفهم والتأويل ن الاكتفاء بـــ (الحد الأدنى) بغية التعرف على المعنى الحقيقي للنص [2]. اذ لو طبقنا قاعدة الحد الأقصى للفه التأويل، فسيكون الهدف محكوماً بثراء المعنى وخصوبته رغم انه قد يكون على حساب ما يريده صاحب النص يقصده، طبقاً للهدف البراجماتي وقد نصاب بداء الممارسات الغنوصية للفهم؛ لكمارسات فوضوية او هوسي حسب تعبير السيميائي الايطالي أُومبرتو إيكو [3] لكن سواء في النص الديني، او النص الأدبي، هناك نوع من تصور المفترض، وهو أن كل فهم يتصدى لهما هو فهم ناقص يحتاج الى فهم اخر يتممه، وهكذا من غير نهاية، تصبح بذلك القراءات خصبة ومشجعة ومثرية فهذا هو ما يتفق عليه اصحاب القراءات الهرمنوطيقية.

و مما لا شك فيه هو أن بين الحدين الأدنى والأقصى مراتب لا يمكن حصرها. لذلك فإنه اذا كان فن القراءة لأدبية يشجع على المراتب العليا للقراءة ، وبعضها يشجع على أقصى حد ممكن لهذه القراءة او التأويل، فالأمر ع القراءة الدينية شيء مختلف، لاختلاف الغرض، اذ ما تفعله القراءة الأدبية يأتي على خلاف ما يتطلبه النص لديني من فهم مطالبه كما هي.

---

[1] بن حدو رشيد, : العلاقة بين القاريء والنص في التفكير الادبي المعاصر,,مجلة عالم الفكر,,ع2 /ص 23 2004
[2] المرجع نفسه , ص 24
[3]- أُومبرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى، 2000م، ص126.

-3- حول القراءةالتقليدية:

لمحة تاريخية:

. ليس الغرض من هذا العنوان هو إجراء مسح شامل لكل القراءات بكل تفاصيلها و حيثياتها, انما الغرض من ذلك هو استخلاص القواسم المشتركة بينها التي تخول لنا معرفة نظامها التفسيري.

تحيل القراءة التقليدية علي الفهم السائد والمتعارف للمتون الدينية الموجودة في ادبيات الحداثيين ,و هي لا تتحدد في اطار زماني معين,بل هي تمتد تاريخيا مع بدايات العصر الأول للإسلام إلي يومنا هذا .لقد انبثقت من الحاجة الملحة لفهم النص الديني مدارس تفسيرية متعددة بداية من المدرسة التراثية, الي مدرسة المنار, الي المدرسة البيانية الحديثة, تنضوي تحتها عدة قراءات لا تختلف جذريا من حيث بنياتها الاساسية, ما يجعلها تندرج في كليتها تحت مسمي القراءة التقليدية.

لقد كان التفسير عند المدرسة التراثية محصورا في المكون اللغوي و الفقهي والعقائدي, بحيث نقف علي هذا الثابت المنهجي عند جميع كبار المفسرين بداية من الزركشي في كتاب الاتقان وصولا الي التفسير الكبير لفخر الدين الرازي. إنّ البحث في دلالة النص اضطرت الاصوليون مثلا إلى البحث في دلالة الكلمة، فدرسوا دلالة الكلمة اللغوية ودلالتها النحوية، كما تعمّقوا في بحث الدلالة الإفرادية والدلالة التركيبية. ونظرية الدلالة هذه تنصهر في منظومة فكرية متكاملة العناصر،إذ كان مصطلح "بيان" يشمل كافة الأساليب والوسائل التي تساهم في تحقيق كلّ ما يتمّ تبليغه. والدافع إلي نشوء نظرية البيان هو فَهْم النصّ الديني والقرآن بالأساس. لقد كان الشافعي لغويا وفقيها و رأي أنّه لا يمكن استخلاص المضامين الشرعية من القرآن إلّا بالرجوع إلي اللغة واستثمار النتائج التي وصلت إليها نظرية البيان العربي."لذلك كان المنطلق عند علماء الأصول منطلقا بيانيا يهتمّ بدراسة الألفاظ والتراكيب والسياقات من حيث دلالتها علي معاني النص الديني التي تُمكّنهم من استنباط الأحكام . وهكذا تأسّست لديهم نظرية دلالية تعتمد علوم اللغة أساسا للبحث فلا يُعتدُّ باللفظ المفرد، وإنما يُدرس ضمن منظومة اللغة التي تُحدد شكل اللفظ ووظيفته داخل شبكة العلاقات التي تربطه مع النص.[1]ما تؤاخذ عليه هذه التفاسير إغفالها للبعد التاريخي , وتغييبها لوظيفة المفسر وطبيعة العلاقة بالنص المفسر. الذي سيكون الطابع نفسه المميز للمحاولات للاحقة حتي بداية القرن 19 م.

---

[1]توفيق محمود سعيد :دلالة الألفاظ عند الأصوليين -ط1/مصر 1987/ص: 11

لقح تبلورت فيما بعد بعض المحاولات التفسيرية' التي واكبت الدعوة إلي النهضة بواقع المسلمين المتردي, وقد حاولت تجاوز التحليل اللغوي الذي كان سائدا عند القدماء,و كان ابرز هذه التفاسير هو ما قدمته مدرسة المنار مع ابرز ممثليها من امثال جمال و محمد عبده, ورشيد رضا الدين الافغاني , الا الهم لميخرجوا جميعهم عن المنهج الذي استقر منذ الطبري والزمخشري ' الا ان هذا التفسير تطبعه خصوصية هي انه مساهمته في تغيير العقليات والتخلص من كثير من مظاهر التقليد[1] .

و برز فوق ذلك تيار تفسيري يدرج ضمن التفسير الايديولوجي كان من ابرز ممثليه طنطاوي جوهري في مؤلفه الجواهر في تفسير القران ' وسيد قطب في كتابه في ظلال القران, إضافة إلي منظمة مجاهدي خلق'و علي شريعتي, ومحمد سعيد العشماوي, ما يميز هذا التيار هو اعتباره المعني ثابتا , ومن ثم هو يرفض انيكون القران حمال اوجه, يغلب علي تفاسيرهم المقصد الاصلاحي, تحاول ان تطوع القران ليكون موجها للحياة الاجتماعية بتحيين المعني , ان هذه القراءات لم تكن سوي خريطة عملية لغد واعد تنتهي الي نوع من اليوتوبيا تذكر بالجمهوريات المثالية التي شيدها الفلاسفة .

ينصاف الي هذه التيارات ما سمي بالمدرسة البيانية الحديثة مع امين الخولي , وعائشة بنت عبد الحمن, و محمد خلف الله,وهي تمثل محاولة لاعادة هيكلة القراءة التفسيرية التقليدية وفق منظور بلاغي , ومحاولة ربط القران بظروفه التاريخية , وبيئته الثقافية مع الاستناد الي علوم القران ,والاخذ بالاعتبار خصوصية النص الديني البيانية وضرورة قيام مقصد المفسر علي الدرس المنهجي الاستقرائي[2]

و المحاولة الجريئة في سياق هذه القراءات هي التي قام بها محمد خلف الله ,والذي حاول تعرية الخطاب التقليدي من خلال اشتغاله علي القصص القراني , الذي اعتبر في النهاية ان النص القراني هو نص لغوي ,ثقافي و عليه يجب التعامل معه بصورة موضوعية من اجل وضع حد للاحتكارات الايديولوجية التي تحد من افاقه.

هذه القراءة رغم انها مهدت السبيل للقراءة التأويلية الحديثة وفتحت امامها افاقا نقدية ذات اهمية بالغة ,

الا انها تبقي في اسر القراءة التقليدية,ورغم التباين الذي يبدو قائما بينها , الا ان ذلك لا يخرجها من كونها تظل محكومة في غالبيتها بثوابت واحدة في جوهرا, ما يجعل ذلك التباين مجرد تباين عرضي.

---

[1] عبد المجيد الشرفي ,الاسلام بين الرسالة والتاريخ ,ص 174
[2] احميدة النيفر, الانسان وجها لوجه, الدار البيضاء منشورات الفنك , 1997ص86

بمعني انها تتغافل عن اصوله اللغوية بالرغم من طبيعة مصدره كنص الهي ,ومن ثم فهي تستبعد البعد التاريخي للنص. فالفهم التقليدي يروم – كما يقول نصر حامد ابوزيد- تطبيق مطلق النص علي مطلق الواقع[1] .

بناءا علي قبلية تتمثل في الاعتقاد بكون سلطة النص الديني هي فوق التاريخ, ولا ليست مخصوصة بوضع ثقافي محدد.

-5- تنضاف الي هذه الملاحظات ملاحظة اخري علي مستوي المنهج, وهي ان القراءة التقليدية تنحصر آليتها القرائية للنصوص عند حدود الدلالة اللفظية , خشية من الوقوع في فخ التفسير بالرأي , و يمكننا بيان جملة هذه الملاحظات بالعودة الي بعض النماذج التفسيرية التي تندرج في إطار القراءة التقليدية, بداية بالقراءة الاصولية .التي اهتمت في المقام الاول بالبحث في دلالة ما اضطرهم إلى البحث في دلالة الكلمة، ودلالتها النحوية،علي هذا الاساس اتسمت دراستهم بالعمق علي مستوي الدلالة الإفرادية والدلالة التركيبية. فبلوروا نظرية الدلالة التيتندرج ضمن نسق فكري متكامل العناصر،فقد كان مصطلح بيان شموليا يضم الأساليب والادوات التي بامكانها تحقيق كلّ ما يتمّ تبليغه , والدافع إلي نشوء نظرية البيان هو فَهْم النصّ الديني والقرآن بالأساس. "وهذه الدراسات البيانية انتقلت بالبيان العربي من حالة اللاّوعي، حالةِ العفوية اللغوية، إلي حالة الوعي أي حالة التفكير المنظّم

لقد كان الشافعي لغويا بامتياز ,و قد ذهب الي أنّه لا يمكن تحقيق المضامين الشرعية من القرآن إلّا بالعودة إلي اللغة واعتماد ما وصلت إليها نظرية البيان العربي لذلك كان المنطلق عند علماء الأصول منطلقا بيانيا يهتمّ بدراسة الألفاظ والتراكيب والسياقات من حيث دلالتها علي معاني النص الديني التي تمُكّنهم من استنباط الأحكام .

وهكذا تأسّست لديهم نظرية دلالية تعتمد علوم اللغة أساسا للبحث فلا يُعتدُّ باللفظ المفرد، وإنما يُدرس ضمن منظومة اللغة التي تُحدد شكل اللفظ ووظيفته داخل شبكة العلاقات التي تربطه مع النص هكذا أسّس الأصوليون نظريّتهم فى علم الدلالة انطلاقا من الدلالة الوضعية للكلمة، لأنّ اللفظ يجب أن يكون "علي هيئة تكوينية ودرجة وضوحية في مساق أدائي يهيّئ للسامع العالم بمواضعات اللغة القدرة علي إدراك المعنيِّ له ذلك اللفظُ في شِرعة المتكلمين.[2]

---

[1] نصر حامد ابو زيد , مفهوم النص ,ص 15

[2] المرجع نفسه ,ص13

لهذا سيفرّق الأصوليون بين: دلالة الكلمة والدلالة بالكلمة . إن محلّ دلالة الألفاظ القلب، ومحلّ الدلالة وتبعا لذلك تكون الدلالة عندهم بالألفاظ اللسان . وكلا الدلالتين تنقسم إلي أصناف تنضوى, تحتها أصناف إمّا دلالة ثبوتية تدل علي مقاصد النصّ الحقيقية أو دلالة إدراكية. ، "وهي دلالة قَصْدية ثابتة لا َحول ولا تزول، فهي دلالة حقيقية تابعة لقصد المتكلّم وإرادته" [1] كما يقول ابن قيّم الجوزية.

وهذا المعني القصدي بعيد المنال فهم يقولون فى بيان النصّ الديني ما يفهمون منه، لا ما هو مراد ومقصود من الصادر عنه النصّ – أي الله – ولذا تكون الدلالة الحقيقية للنصّ الديني أمرا مُعْجزا. أمّا الدلالة الإدراكية فهي الدلالة التي يفهمها الناس من النص الديني وهي "دلالة حائلة متغيّرة تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره ومعرفته بالألفاظ ومراتبها.

وبواسطة الدلالة الإدراكية يعللون تفاوت درجات فهم النصّ عند المتلقّين ، فمن كان متقدّما في المعرفة وعالما باللغة أكثر من غيره كان فهمه أقرب لمقاصد النص ، لذلك اعتنَوا عناية كبيرة بدراسة اللغة وبتدقيق دلالة الألفاظ لأنّ اللغة عندهم آلةُ فهم النص والدلالةَ مَرْكبُ العبور للارتقاء إلي معرفة مقاصد النص. لذلك نراهم يدقّقون في فهم الدلالة اللفظية تدقيقا يبعث علي الإعجاب من تمكُّنهم من الإحاطة بمختلف المعاني التي يدلّ عليها اللفظ.[2]

هكذا يبدو بوضوح أن المَرجِع الأوّل لعلم الأصول هو **البحث في علاقة** اللفظ بالمعنى وهذا البحث جرَّهُم إلي التعمّق في درس اللغة . لقد ناقشوا عديد القضايا اللغوية والبلاغية واستطاعوا أن يضعوا الأسس لنظرية متكاملة في الدلالة بحثا ومنهجا تتعالق فيها علوم اللغة وعلم الأصول استخرجوها من تَدبُّر النص الديني ومن دراسة الكلمة من حيث الشكل والمعنى، لم يدرسوا الكلمة بصفة منعزلة ، بل درسوها كوحدة منضوية تحت نظام، مندرجة ضمن شبكة من العلاقات ، وهي رؤية تجعل مختلف العلوم منضوية تحت نظام النحو الذي يؤسس الدلالة ويحقق التواصل، ونظام النحو هو منطق اللغة الذي يسيرِّ مختلف العلاقات التي تربط الكَلِم بعضه ببعض.

الملاحظ إذن هوأنّ علماء الأصول استثمروا ما جاءت به النظرية البيانية العربية وأضافوا إليها ما توصّلوا إليه وأدّى بهم البحث إلي تطوير نظرية البيان وأسّسوا علم الدلالة.

---

[1] ابن قيم الجوزية :أعلام الموقّعين عن رب العلمين –تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ط1 بيروت1993/ج3/ص:350

[2] اسعد جمال الدين: في مفهوم الخطاب و النص, دار التنوير للطباعة والنشر,بيروت ,ط الاولي ص52

-2-3- العلاقة بين النص والقاريء:

ان البحث في مسالة العلاقة بين النص و قارئه ,أي قي ما يخص ذاتية القارئ و ما يرتبط بها من ناصر ذاتية كالقبليات المعرفية , وبين موضوعية النص كطرف مقابل لها, افرزت تعدد في الاتجاهات, عدد مرجعياتها التي تقوم عليها. تحصر عادة هذه الاتجاهات عند معظم المهتمين بمشكلات النص القراءة في ما يلي:

-1- الاتجاه الكلاسيكي: وهو اتجاه يتعامل مع النص من حيث هو حائز علي معنى محدداً , ثاو به بصورة موضوعية، وأن القارئ في علاقته بهذا النص مطالب بالكشف عن هذا المعني و بلوغه .

-2- الاتجاه الوسطي: يتبني هذا هذا الاتجاه نفس مسلمة الاتجاه الكلاسيكي , في اعتباره ايضا ان نص معنى محدداً موضوعياً، لكن يختلف عنه في اعتباره ان ذات القارئ لا تعكس هذا المعنى في كليته بل كل ما هناك هو وجود حد أدنى يمكن بلوغه،هذا الحد لا يلغي امكانية قيام حدود اخري تختلف ، بعدها او قربها من معني النص و مقاصده. عموما في هذا الاتجاه يكون المعني محصلة تتشارك فيها ذات القارئة والنص.

-3-الاتجاه التعددي:

علي لخاف الاتجاهين السالفين الذكر يذهب الاتجاه التعددي الي القول أن للنص معان موضوعية تعددة ,وأن القارئ يكتشف هذه المعاني بتوجيه من النص. والبعض يُدخل ضمن عملية الفهم هذه عرفة حياة المؤلف ومقاصده والظروف التي تكتنفه، كالذي يذهب اليه شلايرماخر ودلتاي. في حين نتصر البعض الآخر على النص دون اعتبار للمؤلف ومقاصده وظروفه، [1]

-4-الاتجاه الذاتي:

يذهب الاتجاه الذاتي الي القول بأن للنص معان متعددة ذاتية هي نتيجة لاسقاطات التي يقوم بها قارئ اثناء فعل القراءة, والتوجيه هنا سيكون مختلفا ,ليس كما الحال في الاتجاه التعددي , انما اسسه نا هو الذات، بكل حمولتها الثقافية , وهو ما تهتم به اكثر سوسيولوجيا التي ترفض القول بان النصوص لك ماهيتها و دلالتها في ذاتها, كما ترفض فوق ذلك مقولات البنيات المغلقة التي تقدمها البنيوية النص لا يمكن عزله عن جملة معايير مشروطة اجتماعيا,فالنص لا يمكن عزله عن شروطه الاجتماعية.

[1] عبد الكريم هلال :قراءات في علم التفسير - الفلسفة ص76

-6- الاتجاه العدمي:

يقوم هذا الاتجاه علي اساس التشكيك في امكانية الوصول الي معني تام يوافق نصا معينا لان قراءة نص من منظور براغماتي ما هي في النهاية الا مجرد استعمالات له من اجل الغايات التي نريدها منذ بداية كما يؤكد علي ذلك "رورتي" احد اعلام هذا الاتجاه, وفي نفس السياق, ومن زاوية نظر تلفة تذهب التفكيكية , الي القول ان أي معني نمنحه للنص , مهما بدت شموليته سيتفكك بصورة ية بتاثير عناصر النص ذاته, و هو ما تدعوه بتفكك المعني الذي يجعل منه معني مرجا والي ما لا نهاية, ا دام انه يستمر في اثارة معاني اخري, ما يجعل من كل القراءات مشروعة[1].

-5-الاتجاه التوفيقي:

يعتبر هذا الاتجاه أن للنص معان متعددة نسبية تظهر بفعل مشاركة ذات القارئ للنص، فهذا الاتجاه مع بين النزعتين الموضوعية والذاتية، كالذي يذهب اليه غادامير وريكور.فلا مجال للقول ان عملية فهم نص هي عمليه ذاتية بحته, او هو كفعل تمارسه الذات علي النص ,ذلك اننا مطالبون بفهم قصدية نص لدي المؤلف, بطريق استبطانها و معايشتها ' لا مع قضدية القارئ , بل ان تتطابق مع ما يريده نص, ما يريده النص كما يري بول ريكور هو ان يلقي بنا داخل معناه, ويجعلنا بالتالي ناخذ الاتجاه سه الذي يضيئه النص و ينفتح نحوه, انه الفعل الذي تمارسه اللغة ذاتها علي الاشياء [2], كما ان ذات لا تفهم ذاتها الا من خلال النص من حيث هي نتاج عملية الفهم , ليست منطلقها واساسها.

,و هذا الامر كان قد اكده "غادامر" القائل بمقولة التفاعل و انصهار الافاق التي تلح علي ان ملية الفهم لا تنقطع فيها الاراء المسبقة الموجه للفهم المسبق علي ان تكون مستخدمة الي حين التخلي نها, وتحويلها عن طريق ما يفرضه النص.فالمعني عنده ليس شيئا ينتمي الي الماضي ,بحيث يمكننا ستنباطه كما هو ,و بموضوعية خالصة أي بمعزل عن الذات ووضعيتها الراهنة ووضعيتها ناريخية,فالقارئ لا يمكنه ان يضع ذاته جانبا و هو يحاول فهم النص,هذه الاستحالة هي ما يجعل المعني تصلة لمشاركة الذات في عملية الفهم, و هي المشاركة التي تكشف عن الصلة القائمة بين النص و مموع الغايات التي نتحرك ضمنها و مجموع المفاهيم المسبقةالتي توجه فهمنا.[3]; هذه المشاركة تعتبر ثرية لكونها اضاءة اضافية تشرق علي النص, وهو ما يصفه بالانتاجية المبدعة.

---

[1] عبدالكريم شرفي , من فلسفات التاويل الي نظريات القراءة,منشورات الاختلاف'ط1,2007,ص57

[2] المرجع نفسه ص 53

[3] عبدالكريم شرفي , من فلسفات التاويل الي نظريات القراءة, ص40

-6- اليات قراءة النص:

هناك جملة من الحدود ترتبط ارتباطا وثيقا بالنص الديني وبفعل القراءة في حد ذاته. و هي حدود نداولة في الحقل الاسلامي , كالظاهر والباطن والتأويل والتفسير, وهي مفاهيم تبلورت لدي المهتمين فسير الخطاب الديني جعلتهم ينحون في قراءهم منحيين , احدهما يعبر عن حمل النص على معناه بيّن او الظاهر، والاخر يطلقون عليه التأويل، وهو حمل النص على غير ظاهره، كما هو اصطلاح تأخرين[1]. ما يفضي الي القراءة ذات المستوي الواحد ,لكن الواقع هناك اكثر من مستوى قراءة،وبالتالي لا يمكن حصر القراءة في حدود الاليتين السابقتين الذكر، ذلك ان للنص صورة اخري ظهور لا يمكن اختزالها فقط في الظهور اللفظي [2] و عليه ستتحدد صورة الآلية المشتغلة في القراءة تبع طبيعة الموقف من هذين الصورتين للظهور, ولبيان ذلك يستوجب تحديد مستوى القراءة الى مرحلتين . نوعين من الآليات هي كما يلي:

آليات متعلقة بالمرحلة الاولى :

تقوم علي افتراض ان للنص ظاهر معناه بين و واضح, يترتب عن هذا الوضع وجود عناصر ضمرة , غير صريحة بينها نوع من التعالق يجعلها تتأثر ببعضها البعض ،توجهها علاقة بصياغة وتحدي نذا الظاهر، و هي ما يسمي بالظهور اللفظي والسياق والمجال. ينضاف الي هذه العناصر الثلاثة عنصر ابعا يرتبط بالذات و هو يتعلق هنا بما يسمي ، القبليات المعرفية التي تتمتع بأثر فاعل إلي حد بعيد ؤ نديد معنى ذلك الظاهر. ان الظهور اللفظي في التداول الاصولي والبياني يحيل علي حمل اللفظ على لحقيقة وعلامتها التبادر. الذي يقصد به هو الحضور المباشر للمعنى في ذهن القارئ لمجرد سماعه اللفظ رد ذلك الي كثرة تداول اللفظ ما يجعله مالوفا ، وهم يميزون في الحقيقة اللفظية ما بين حقيقة لغوي اخري عرفية وشرعية[3].

فهناك في رأيهم صور متعددة من الظهور اللفظي ينضاف اليها نوعين من الظهور المجالي، و اعتبار سياق. من جملة صور الظهور اللفظي يمكن الاشارة الي ما يلي:

---

[1] براهيم نبيلة : القاريء في النص ,نظرية التاثير والاتصال'مجلة فصول 'العدد1, ص23 1984

[2] اسعد جمال الدين: في مفهوم الخطاب و النص, دار التنوير للطباعة والنشر,بيروت ,ط1 ,2007ص78

[3] حمودة، عبد العزيز: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة ع 298 /2004 ص76

1ــ صورة المعنى المشترك العام للحقيقة اللفظية. ويطلق عليه الظهور الحقيقي العام.

2ــ صورة المعنى الخاص للحقيقة اللفظية. ويطلق عليه الظهور الحقيقي الخاص.

3ــ صورة المجاز الظاهر، او الظهور المجازي.

4ــ صورة الرمز الظاهر، او الظهور الرمزي.

ان اللفظ خارج هذه الصور المحددة لا يحيل علي الظهور' انما يحيل علي الباطن ممثلا في الرمز , او و يحيل علي المجاز كمجال للتاويل .ففي النص لفظ وسياق ومجال وان للمعنى الظاهري اربعة انماط ؛ما ان المجال ينقسم الى ما هو مجال ظاهر ومجال باطن، وان الاول يتشعب الى صنفين هما المجال لحقيقي والمجال المجازي[1].

اللوقوف علي الية التفسير تقوم علي اساس استحضار شكلين من العلاقة للارتباط اللفظي، تسمي لاولي العلاقة المفهومية، والثانية بالعلاقة المصداقية. يقصد بالاولي تلك التي تدل علي مفاهيم الألفاظ ن حيث مدلولاتها بالشكل الذي تكون فيه واضحة وبينة المقاصد،. أما العلاقة المصداقية فهي تعبر عن بيعة ما تدل عليه المعاني اللفظية من حيث الوجود الخارجي[2]. وبناءا علي ذلك يتضح انه لا غنى تفسير عن بيان هاتين العلاقتين. ذلك لان الغرض من قراءة النص هو الكشف عن الموضوع الخارجي. ان الحاجة الي العلاقة المفهومية هي كونها شرط لا غنى عنه في تلك العملية من الكشف، حيث لا وضح العلاقة المصداقية ما لم تنكشف قبلها العلاقة الأُخرى. فهذه هي طبيعة التلازم بين العلاقتين في عملية التفسيرية، وهذه هي حاجتها.[3] هذا علي صعيد التنظير , اما اذا مضينا الي مستوي العملي يتبين صورا متعددة لهذه الحاجة، فتارة تقتضيهما معا، و أُخرى تقتضي العلاقة المفهومية وثالثة عكس، حيث تقتضي الضرورة تفسير العلاقة المصداقية دون المفهومية لوضوحها، ورابعة قد تلغي هذه ضرورة نتيجة وضوح النص .

عموما ان هذه التحديدات , تفضي بنا الي جملة اليات القراءة للنص الديني و التي يمكن تحديدها ـورها في الاليات التالية :

---

[1]- حمودة، عبد العزيز: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة ع 298 /2004 ص76

[2] المرجع نفسه ص 78

[3] المرجع نفسه 51

الآلية الإستظهارية:

يشترط العمل بهذه الآلية تحقيق شرطين اساسيين، الاول: أن لا يخرج الفهم او القراءة عن الظهور المجالي للنص. أي أن لا يتحول الفهم من المجال الظاهر الى
مجال اخر مختلف. أما الشرط الثاني: فهو أن يكون الفهم قائماً وفق الظهور اللفظي للنص[1]، وذلك بغض النظر عن ماهية الاسباب والدوافع التي تعمل على تشكيل صورة هذا الظاهر، والتي منها المخزون الذهني للقبليات المعرفية

2ـــ الآلية الإستبطانية:

وشرط هذه الآلية التخلي عن كلا الشرطين من القراءة الإستظهارية الانفة الذكر، فهي لا تحتفظ بالمجال كما يطرحه النص، كما انها تبعاً لذلك لا يمكنها المحافظة على ظاهر لفظ النص. فعدم الحفاظ على المجال يفضي الى عدم الحفاظ على الظاهر من دون عكس. وخاصيتها الاساسية العمل ضمن مجال مختلف جديد لا يمت بصلة الى المجال المطروح. او يمكن القول انها تعمل على استبدال المجال الظاهر بمجال اخر، وان مبرر هذه الممارسة قائم على ما لبعض المنظومات المعرفية من دوافع اسقاطية عند قراءتها للنص الديني، فهي بحسب قبلياتها المعرفية تقرأ النص وفق المجال الذي تفكر فيه.[2]

3ـــ الآلية التأويلية:

تتصف هذه الآلية بأنها وسط بين الآلية الإستظهارية والآلية الإستبطانية. فهي تتقوم بشرطين، احدهما تشترط به الآلية الإستظهارية، والاخر تشترط به الآلية الإستبطانية.. فهي تحافظ في قراءتها على الظهور المجالي دون ان تستبدله بمجال اخر بعيد، وهو ما يجعلها تتفق مع الآلية الإستظهارية دون الإستبطانية. لكنها من ناحية أُخرى لا تعمل بظاهر اللفظ، مما يجعلها تتفق مع الآلية الإستبطانية دون الإستظهارية. فوظيفتها محددة – إذاً – بالقراءة التي تعمل على تأويل الظهور اللفظي ضمن المجال الذي يلوح في أُفق النص[3]

يتضح من خلال المقارنة بين هذه الآليات الثلاث؛ الى ان خاصية الآلية الإستظهارية هي الحفاظ على ظهور اللفظي، وذلك لان هذا الفعل يقتضي في الوقت ذاته الحفاظ على المجال من دون عكس. بينما الآلية الإستبطانية هي على الضد من الاولى، حيث خاصيتها الاساسية ترك المجال وابداله بآخر .

[1] عبد الكريم هلال: قراءات في علم التفسير – الفلسفة, منشورات جامعة قاريونسط2008,1ص 128
[2] المرجع نفسه ص 130
[3] نفسه ص 131

-4- ا لموقف من النص :

إن نمط الأسئلة التي تنصب على النص في محاولة فهمه, هي التي تحدد في النهاية الوضعية التأويلية التي تمارسها جماعة من الجماعات,ليس هناك في كل الأحوال اختلاف بين القراءات الحداثية حول هذا المبدأ ، لا ينفلت النص الديني رغم طابعه القدسي والمتعالي , اللذان من شانهما اعاقة فعل القراءة واجرائيتها من هذا المبدأ المحدد . ففي كل ديانة كانت هناك دوما نخبة دينية مخصوصة بقراءة النص الديني,وتتمتع فوق ذلك بسلطة تقعيد القراءة وتوجيهها, وفق رؤية تنسجم عادة مع المؤسسة الدينية , التي تحدد المشروعية وتزكيها.

لكن ما يطبع الفكر الحداثي في تعامله مع النصوص الدينية هو تعريته لهذا التروع الاحتكاري للمشروعية في القراءة التقليدية,و استئثارها بالمعني ,ذلك أن مرتكز القراءات الحداثية هو انفتاح النصوص الدينية على قطاع متنوع من القراء تتباين مرجعياتهم , وخلفياتهم المعرفية والإيديولوجية ، ولكن يشتركون في خاصية التفاعل الإيجابي مع الوضع المعرفي الراهن.

فالقارئ في سياق الحداثة يتميز بالتزام واعي ' لا يهادن و هويسعي الي بلورة قراءة جديدة للنص الديني, انه ينصب نفسه أسا في عملية التأويل، وهذا يعني" أن الدين لم يعد هو المفسر للأشياء وللكون وللعالم بل صار مفسرا ويخضع لما تخضع, له أي ظاهرة من حيث إمكان فهمها وتحليلها وتفكيك مرتكزاتها وآليات اشتغالها .[1] فالدلالة , والمعنى مرجعيتها الذات المفكرة فهي التي تفكك وتعيد البناء وتصوغ المواقف.

ان هناك تمثلا جريئا لمنتجات للثورة المعرفية الحديثة , تجسدها مشاريعهم الفكرية و التي تروم لإدراج الفكر الإسلامي في مدارات الحداثة الفكرية. لهذا هم يعتمدون علي مناهج حديثة و أدوات قراءة متنوعة .

[1] الشرفي عبد المجيد ,الاسلام بين الرسالة و التاريخ,بيروت,دار الطليعة,2001,ص96

إن اهم مترتبات ذلك هو التغير الانقلابي لنظرة النص و بالتالي اليات الاشتغال عليه . لم يعد النص مقدما على العقل كما كان الحال في القراءات التقليدية، و لم يعدكذلك النص قطعي الدلالة ،.بل اصبح في القراءة الحداثية تعبير صريح عن تقدم العقل على النص بل واستخدام منتجات العقل الإنساني في دراسة الظاهرة الدينية ومنتجاتها الرمزية والمادية[1]. لقد تصدعت مكانة الرواية والخبر في ظل هذه القراءة, و سلط عليهما نقد جذري أفضي الي القول بان بالتاريخ وإلى التاريخ ترتد قراءته .

ثم إن أهم ما يميز القراءة الحداثية هو نزع التعالي عن النصوص الدينية وإخضاعها لسنن القراءة شأنها في ذلك شأن بقية النصوص. لقدكان الحداثيون علي وعي بهذا البعد الأساسي من أبعاد الحداثة وحاولوا تطبيقه باقتدار منهجي ومن دون وقوع في المفارقات، على النصوص الدينية منادين بجعلها منفتحة على النقد والغربلة وداعين إلى إعادة النظر فيها في ضوء المكتسبات العلمية الحديثة. [2]

فهي دعوة إلى مراجعة ماهية النص ووظيفته وإلى تخطي التصور التقليدي لمفهوم النص باعتباره نصا ثابتا المتضمن لكل الحقائق في صيغتها الاطلاقية، الي تصور حداثي له مفاده فهم المسلم له في سياق الراهن دون صدام بين وعيه الديني ووعيه التاريخي : "للقرآن أن يقول ما يشاء وأن يستغل الأحداث كما يشاء دون أن يلزمنا ذلك بشيء لأننا مؤمنون بوجداننا ثم باحثون بعقلنا"[3]. يتضح ان هناك قلقا من المنظومة الدينية التقليدية يقابله توقا إلى التفاعل المبدع والخلاق بين القارئ والنص, وبالتالي لا بد من مراجعة نقدية لكل ما يتعلق بالقراءةوالنص, من اجل انجاز هذه النقلة النوعية الطموحة.

فالموقف النقدي الذي تسعي القراءات الحداثية الي بلورته في قرائتها للنص يقوم علي المرتكزات التالية :

---

[1] الحداد محمد : حفريات تاويلية في الخطاب الاصلاحي العربي ''دار الطليعة بيروت , ط1 ,2001ص85.

[2]. محمد توفيق صدقي : "الإسلام هو القرآن وحده"، مجلة المنار، مالعدد9، 1907

[3]. محمد احمد خلف الله: الفن القصصي في القران الكريم ,القهرة الطبعة الاولي ص 49

-1- اعادة النظر في مفهوم النص الديني, وضرورة اختراق الحدود اللاهويتية التي تأسر النص وتسيجه في نطاقها، وهذا جهودا ضخمة من اجل انجازه بداية من مراجعة اليات تشكل النص وانبناءه في التاريخ من اجل فهم علمي وتعرية الممارسات الإيديولوجيه التي قامت بها القراءات التقليدية عندما لجا تالي توسيع النص التأسيسي ليشمل إلى جانب القرآن نصوص السنة النبوية واجتهادات السلف.

-2- ضرورة توسيع حدود النص ليشمل إلى جانب النص الرسمي النصوص الهامشية التي أقصاها الإسلام الرسمي وأهملها، وهذا التمشي يعكس موقفا مبدئيا لا يرى الإسلام ممثلا في المقالة الرسمية فحسب[1] مثلما لا يرى المؤسسة الدينية هي الطرف المخول ضبط مفهوم النص الصحيح وحدوده.

-3-اعادة النظر في علاقة النص الديني بقرائه أي في المستوى التأويلي منذ أن صار المؤمنون يعيشون ما يسمى الوضعية التأويلية. وهو ما كان يستدعي الانخراط في دراسة التراث التأويلي الإسلامي ونقده، ذاك الذي تشكل حول النص القرآني ومثل طبقات كثيفة من المعاني تم توظيفها في اتجاهات مختلفة ومتعارضة وأحيانا متناقضة.[2]

إن الدعوة الي توسع النص الديني يعكس الأسئلة الملحة التي كانت تتمحور حول جملة المشاغل والقضايا التي كان يطرحها الواقع هذا من جهة , ومن جهة اخري يعكس أن النص الإسلامي قد تشكل على التدريج في نصوص ثوان، إذ لا يفهم النص المقدس إلا عبر تلك النصوص الثواني ومن خلالها، وهذا يعني بوضوح أن ما يحتج به في كثير من الأحيان ليس هو النص القرآني بقدر ما هو السنة التأويلية في نطاق المذهب الفقهي وفي نطاق الفرقة الكلامية[3].

إن ظاهرة اتساع النصوص الدينية لا يختص بها الإسلام وحده، فقد وجد ما يماثلها في الديانات الكتابية. مثلما أن الدعوة التي نجدها في القراءات الحداثية لتخليص النص التأسيسي من الوصاية والهيمنة التي فرضتها عليه النصوص الثانوية نجد رديفا لها في التاريخ الغربي.

---

[1] زيادة نقولا: التجديد في الثقافة,مجلة الاجتهاد.(ملف: التجديد الديني بين التقدم والتحديث)بيروت ,دار الاجتهاد,ع,/ 2003/,ص56

[2] المرجع نفسه ص 58

[3] عبد المجيد الشرفي : تحديث الفكر الإسلامي، الدار البيضاء، 1998، ص11.

لقد كان الإصلاح البروتستانتي بمثابة رد فعل على هذه الوساطة، وقد رفع البروتستانت شعار "الكتاب وحده". وهي دعوة تشابه إلى حد بعيد ما نلمسه اليوم من جهود لإصلاح الفكر الإسلامي ومن استعادة المؤمن حرية التعامل المباشر مع القرآن من دون الوصاية التي دأب الفقهاء على فرض التعامل معها من خلال توسيع النص ليشمل إلى جانب القرآن المثبت في المصحف الإمام الحديث النبوي بما له من وظائف أقامها السلف سبيلا إلى فهم النص. وإذا كانت "مقتضيات المأسسة" هي التي فرضت على حد تعبير عبد المجيد الشرفي هذا التعامل المخصوص مع النص القرآني ومع السنة النبوية في الآن نفسه، فإن مقتضيات التنظيم الاجتماعي والسعي إلى توحيد السلوك قد تغلبت على مقتضيات الضمير الحر وتفاعلت في ذلك العوامل السياسية مع العوامل الثقافية والاجتماعية لتنشئ منظومة مغلقة متماسكة تماسكا داخليا إلى حد كبير، لكنها بحكم انغلاقها مهددة بالابتعاد عن الحياة في تغيرها وتشعبها، فتغلبت بذلك مقتضيات السعي إلى توحيد السلوك على حرية الضمير[1].

إن الطريقة التي ضبطت بها حدود النص وخصوصا الترابط الذي حصل بين النص والإجماع، مع إسناد مفهوم مخصوص للإجماع ، كل ذلك كان له أثر خطير في تكبيل المسلم طوال التاريخ الإسلامي، إذ أن هذه الطريقة قد وضعته أمام خيارين هما التقيد بالمسلمات الاعتباطية المحددة لمفهومي النص والإجماع أو الخروج عن الجماعة بكل ما يترتب عن هذا الخروج من نتائج قد يشل حد التفكير والاتهام بالردة.

بالإمكان القول إذن أن مراجعة مرتكزات النص الذي انبنى عليه الفكر الحداثي, وتعرية مسلمات الرؤية التقليدية التي صيغ في نطاقها النص وتفحص المنطلقات التي أسست الرؤية العقدية له كان هاجسا مركزيا لدى المفكرين الذين تبنوا مبدأ التجديد فطرحوا قضايا تتصل بنسبية النص والتباسه الثقافي ونسبية الفهم الإنساني وتاريخية فهم الفقهاء والمؤولين وضرورة فهم المرتكزات اللاهوتية والعملية التي كانت فاعلة في عملية التأويل واستنباط الأحكام.

[1] عبد المجيد الشرفي : تحديث الفكر الإسلامي، الدار البيضاء، 1998، ص12

الخلفية التي تقوم عليها هذه الرؤية ,هي الموقف الفلسفي الذي يتعامل مع النص –من حيث جوهره – علي انه منتجا ثقافيا، بمعني أنه تشكل في الواقع والثقافة ، وواضح أن هذا التصور يحطم الرؤى التقليدية القائلة بوجود ميتافيزيقي سابق للنص.

إن ربط القراءة الجديدة للنص الديني بإمكان الفهم العلمي لظاهرة النص هو تصور قد يثير اعتراض المؤسسة الدينية التي قد ترى في هذا الاختيار هدما لمفهوم الإيمان، لذلك يبادر المتبنون للموقف الحداثي بمجابهة هذا الاعتراض معتبرين أن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النصوص الدينية من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها. "فألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"[1].

ان الرؤية الثقافية للنص لا تتعارض أيضا مع جوهر الخطاب القرآني، ذلك أن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومتقبل من خلال شيفرة أو نظام لغوي. فمن الطبيعي إذن أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني هو مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المتقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة. فيكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع وصولا إلى فهم علمي لظاهرة النص القرآني ليس بصفته إنتاجا ثقافيا

[1]-نصر حامد ابو زيد : [1] مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن- المركز الثقافي العربي’ط 4 ص 86

1 –4– مسالة المعنى :

تقوم القراءة التقليدية للنص الديني بناءا علي مسالتين : تتعلق الأولي بالاعتقاد بوحدة المعنى وثباته, يترتب عن هذا التصور اعتبار كل تعارض حول فهم المعنى يرتد في المقام الاول الي قصور في الذات القارئة. أما عن المسالة الثانية فهي تتعلق بالتفسير الرسمي للنص من حيث هي تعتبره القراءة الوحيدة المطابقة للمعني الاصلي.

أما عن القراءة الحداثية فهي تقوم علي وجهة نظر مخالفة ,تقوم علي أنقاض الرؤية التقليدية للدلالة والمعني ، وتستبدلها بتصور جديد يقوم في جوهره على اساس تنسيب الحقيقة وجعلها تتناسب مع حالة الوعي التي يكون قد بلغها في مرحلة من مراحل التاريخ. كما انها تدافع بشدة عن مبدأ حرية المعني و بالتالي فهي تؤمن باهمية الذات في إنتاج المعنى [1].

وهي فوق ذلك تؤمن بقدرة الانسان,و مسؤوليته في معرفة العالم وإنتاج المعنى مسؤولية. وهذا يفضي الي نزع كل أسطرة عن النصوص أيا كانت منزلتها وإسناد الأهلية للإنسان لفهم هذه النصوص وتدبرها. بناءا علي هذا تسعي القراءة الحداثية الي التوسل بأدوات التأويلية من اجل إلى تحويل مسالة التأويل في مدلولها التقليدي إلى مسالة القراءة و اشكالياتها.

وبذلك تتحول قضية النص الديني إلى قضية النص عموما من خلال إخضاع النص القرآني لما تخضع له سائر النصوص من سنن وقوانين. [2] فوظيفة القراءة في التصور الحديث لمسألة المعنى لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى "المغزى" المعاصر للنص التراثي، في أي مجال معرفي. إن هذه الوظيفة ليست أمرا اختياريا، ذلك أن فعل القراءة يتحقق في "الحاضر" بكل ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي وتاريخي وإيديولوجي ومن أفق معرفي وخبرة محددين [3]. فنقد النص يجب ان يقوم علي رؤية نقدية جديدة تأخذ بعين الاعتبار في البحث عن المعنى النظرة إلى النص وإلى القارئ وإلى العلاقة الجدلية بينهما.

---

[1] علي حرب : نقد الحقيقة , ,المركز الثقافي العربي ,ط2 2007ض, 89

[2] زيادة نقولا: التجديد الديني و الثقافي بين التقدم والتحديث,مجلة الاجتهاد' ع59'2003ص28.

[3]. حميش بن سالم:التشكلات الايديولوجية في الاسلام:الاجتهادات والتاريخ,ط1 بيروت,1993ص87

إن هذه النظرة الحداثية فيما يرتبط بقضية القراءة ترتبط بدورها ارتباطا وثيقا بقضية انفتاح المعنى و تعدده ,خاصة اذا كان الأمر يتعلق هنا بالنص الديني, باعتباره نصا غني بالمجاز,أي انه حيك من نسيج المجاز. فإذا تعلق الأمر بقضية تعدد المعنى في القرآن أمكن القول بداهة أنه ما من نص في تاريخ الثقافة العربية ولد من القراءة ما ولده من نص القرآني مما اشتملت عليه هذه القراءة من تعدد واختلاف وتنوع [1]. غير أنه ما تفرضه المؤسسة على الدين وعلى نصوصه من توحيد كانت كثيرا ما تنحو بالقراءة من التعدد إلى الوحدة ومن الاختلاف إلى الانسجام، بل تفرض أنماطا من القراءة تكون هي المتفردة بالتعبير عن أحكام الدين وعن معناه وهو ما حدث في تاريخ النص القرآني حينما تفردت القراءة الرسمية بالتعبير عن "المعنى الصحيح" للنص وأقصيت بالتالي كل القراءات المغايرة التي وسمت ب "الشاذة". انه لا جدوي من الحديث عن تحديث الموقف من النص الديني, اذا ابقينا علي اشكال الأرثوذكسية في الفهم وفي النظر إلى مسألة المعنى في النص القرآني, ولهذا تسعي القراءة الحداثية الي تبني وعي جديد في هذه المسالة يتطلب نقد جذري و تعرية القراءات التقليدية التي انتهت الي تسطيح المعنى وإفقاره بفرضها لقراءات معينة دون غيرها . فلا مجال إذن للحرفية في الفهم ما دام النص القرآني، شانه في ذلك شان النصوص الغنية التي تستخدم الرموز ,والتعبير الايحائي والمجاز، ما يجعلها تحتمل عددا غير محدود من وجوه التأويل[2]، وهي ثمرة التفاعل الخصب بين النص وقرائهم على اختلاف ثقافاتهم .إلا أن التطور الذي تمر به كل دعوة دينية سينتهي بها الي تحولها الي مؤسسة تفرض اختيارا تاويلا معينا ليتم تهميش الممكنات التاويلية الاخري وذلك بتسييجها للنص بتسويره بضوابط تري فيها قادرة ضمان وحدة الشعائر والأحكام والمعتقدات. إن تتريل فهم معنى النص القرآني في التاريخ يفرض الإقرار بأمرين: الأول أن النص القرآني هو النص المولد للتعدد ، ذلك أن تأويلات النص القرآني قد تبلغ حد التناقض الصارخ بين مختلف الاتجاهات الفكرية الإسلامية؛ أما الأمر الثاني فهو ان لا تظل التفسيرات التي أجريت على هذا النص مقبولة إلى الأبد، إذ هناك على الدوام إمكان وضرورة للوصول إلى تفسيرات جديدة، لأن التفسير عمل متواصل لا يكل[3].

---

[1] حميش بن سالم:التشكلات الايديولوجية في الاسلام:الاجتهادات والتاريخ ,ض89

[2] ادريس هاني : الاسلام و الحداثة –احراجات العصر وضرورة تجديد الخطاب , دار الهادي للطباعة والنشر,ط1,2005ص68.

[3] المرجع نفسه ص 70

ما يمكن ملاحظته في قضية المعنى أن توجهات الحداثيين تختلف جذريا عن توجهات القراءات التقليدية في تعاملها مع النص والمعني .فهي تري عموما ان في القراءة اختلافا عن النص لا تماهيا معه ,وهي تهتم بما تظهره القراءة من التعدد والتنوع والاختلاف والتعارض و هي بذلك تقابل النظرة إلى لنص التي تتعامل معه بوصفه أحادي المعنى، وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النص.

ان النص كما يرى علي حرب :"حيز كلامي أو مقالي يتعدد معناه، وتتفاضل دلالاته، وتتنوع مقاماته، وتختلف سياقاته، وتتعارض بياناته . مساحة رحبة تفيض بالمعنى، وعالما دلاليا ينفتح على الآخر الذي يقم فينا."[1].

4-2- مسالة الحقيقة :أن الحقيقة الدينية منظور حداثي , ليست هي ذات طابع اطلاقي , ثابت , بل هي حقيقة تاريخية . أي ليست خارجة عن التاريخ او متعالية, فهي تنبثق في سياقاته المتعددة. يترتب عن هذه الرؤية تنسيب الحقيقة ومن ثم اندراجها في التاريخ الإنساني.

ان اسقاط هذا التصور للحقيقة من حيث طبيعتها النسبية علي النص الديني سيصبح المبدا الموجه للقراءة الحديثة هو القول بعدم وجود للنص الذي يقول الحقيقة. فلا وجود لنص يقول حقيقة مطلقة بل ستتحول المسالة الي ان لكل نص حقيقته،و الامر مختلف هنا اختلافا بينا. وهي حقيقة تفرضها القراءة ضمن إحداثيات الزمان والمكان. وهذا يعني أن النص لم يعد يقرأ بوصفة خطاب الحقيقة المطلقة والماهيات الأزلية والهويات الثابتة ، و لم يعد ينظر إليه فقط من جهة صدقه العقلي أو صحته المنطقية أو تماسكه النظري، بل من جهة اختلافه وتعدد زوايا النظر إليه ومن جهة ضروب السلطة التي يفرضها وأشكال الهيمنة التي تفرضها سلطة القول[2].

إن القارئء الحداثي ينطلق من فهم جديد يرى للحقيقة وجوها عديدة تغدو بهذا المفهوم تاريخية مثلها في ذلك مثل تاريخية الإنسان الذي أنتجها. أما الحقيقة الدينية فلا تختلف عن مجمل الحقائق الأخرى .

---

[1] علي حرب: نقد الحقيقة, ص 18

[2] وهبه قانصوه: النص الديني في الاسلام من التفسير الي التلقي'دار الفارابي'ط1,2011 ص,91

انها لا ترى في تعدد التأويلات التي تبلورت حول النص سوي اثار فهم موضوعية نتيجة تفاعل القارئ مع النص, وعليه يتعذر وضع تراتبية لها اوتبجيل قراءة على أخرى, أوتوصيف واحدة بكونها قراءة مستقيمة وما يخالفها عبارة عن قراءات منحرفة.لان كل قراءة تستمد مشروعيتها ومبرراتها من النص ذاته وليس من خارجه. فالنص وحده الحاكم على القراءة وفق سنن معينة. أما اعتماد شهادة عين المؤسسة الدينية تراقب النص وتراقب تأويلاته، فانه يفضي إلى ضرب من الأرثوذكسية في فهم الشريعة وإلي ما يشبه الكهنوت الحاكم على النص من جهة والقراءات المنتجة من حوله من جهة ثانية[1].

بناءا علي هذا التصور يمكن تقرير القضية التالية دون مجازفة وهي أنه ليس هناك قراءة بامكانها ان تدعي امتلاكها للحقيقة المطلقة و الفهم الوحيد للنص , حتى لو افترضنا إنها تحضى بالنفوذ الذي يضفي عليها نوع من الاشعاع يجعلها مسيطرة علي المعني , تمنحها اياها سلطة معينة, فلقد ولي عهد البداهة واليقينيات وهذا يفضي الي القول بان كل التأويلات منخرطة في تاريخ بشري هو تاريخ أصحابها، و لهذا فهي بمقدورها ان تكشف لنا عن وجه من وجوه حقيقة النصدون ان تدعي انه بامكانها القبض علي المعني في كليته ، انها في النهاية لا تعبر الا عن تعبر عن الممكنات التأويلية التييسنح بها النص ذاته في سياقات محددة.

-4-3-حول مسالة منهجية القراءة:

ان طبيعة الموقف من المفاهيم السالفة الذكر والمتعلقة بمسالة النص , والمعني والحقيقة ترتبط ارتباطا وشائجيا بمسألة المنهج التي تكتسي اهمية بالغة في القراءة الحداثية للنص الديني, لهذا تطرح ضرورة التفكير فيه, ان انعكاسات ذلك الثالوث عليه يفترض الاقرار بتعددية المنهج في الاشتغال علي النص,ذلك لأن المنهج متى تحول الي صيغة الية, ميكانيكية افضي الي نوع من الدوغمائية، لا تتقاطع مع الرؤية النقدية الجديدة .بناءا عليه يسعي القارئ الحداثي ان يناي بفهمه ان يحشر في افق ضيق و محدود , ما يجعله يرحب بتعدد منهجي وتنويع زوايا النظر إلى الظاهرة الواحدة وتمثل أوفر عدد من النظريات والمناهج والمذاهب التفسيرية والاستفادة من ضروب الفهم التي توفرها.

---

[1] بوجمعة بوبعيو::اليات التاويل وتعدديات القراءة – مقاربة نظرية نقدية–اتحاد الكتاب العرب,ط '2009ص1271

ان هذا التعدد المنهجي القائم خصوصا علي المناهج البنيوية والتفكيكية والتأويلية الحديثة ،يخول لنا مساءلة النص عن كل ممكناته الدلالية، فطبيعي والحال هذه أن نجد لدى ممثلي هذا التيار تنوعا واضحا في مناهج القراءة وأدوات التحليل وطبيعة المقاربات المعتمدة، تنوعا شاهدا بدوره على الينابيع الغنية والمتنوعة والمختلفة التي تتغذى منها قراءاتهم وعلى الأفق التأويلي المخصوص الذي يتمتع به كل قارىء.[1]

ان القراءة الحداثية تستند الي التأويلية الفلسفية وتستفيد منها،-دون استحضار لاي احكام قيمة- بل هي تعتمدها لاهداف بحثيةومعرفية , فان اهم مكتسباتها هي القول بوجود علاقة جدلية بين المجتمع وقيمه من ناحية ومستوى المعرفة السائدة فيه ، وثانيا أن القارئ لا ينفك وهو يقرأ يؤول وينتج المعنى بما يتلاءم وظروفه العامة والخاصة، وثالثا أن المعرفة البشرية ليست معطى جامدا بل هي إبداع مستمر متدفق تدفق الحياة متناغم مع حركة التاريخ في بطئها أو تسارعها. مثل هذا الإدراك يتعارض تعارضا كليا مع المناهج التقليدية لتلقي المعرفة القائمة على الاستيعاب والحفظ والتبليغ[2].

انها تتطلب التنحي عن تصور فكرة التراث علي انه تراث ناجز وتام. وبالتالي تدعو الي ضرورة المجازفة لاختراق السياج المغلق وتخطي حدوده الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله وتكريسه ,إنها نفي وتجاوز وانفصال و هو ما تعبر عنه فكرة القطيعة، فهي تسعي لاختراقه من اجل فهم اعمق ' وذلك بالوقوف علي اليات انبناءه , وكيفية تشكل طبقاته المتراكمة والكثيفة.

علي هذا الاساس الاهتمام بجميع القراءات التي أثارتها النصوص الدينية ' دون إقصاء للنصوص المعتبرة هامشية , وطبعا هذا من الضخامة والاهمية يجعله يتطلب فتح ورشات علمية متعددة من اجل الفرز والجرد والحفر والتنقيب. و هو ما يعني اعتماد تعدديةمنهجية , مستفادة مما تقدمه العلوم الاجتماعية والانسانية اليوم.

---

[1]. بوجمعة بوبعيو::اليات التاويل وتعدد اديات القراءة – مقاربة نظرية نقدية ص48

[2] عمر عبد الواحد ::قراءة النص ونص القراءة (دراسة في التاويل الشارح)'دار فرحة للنشر والتوزيع,ط1,2008 ص74

الفصل الثاني

حول قراءة محمد اركون للنص الديني

-1- حول القراءة الأركونية للنص الديني :

اين تتموقع القراءة الأركونية ضمن سياق القراءات الحداثية للنص الديني ؟

إن الرهان الذي تستهدفه ا القراءة الأركونية في اطار مشروعه الفكري ليس هو إنتاج تفسير جديد يتخطي التفسيرات التقليدية ويتقدم على أنه قراءة معاصرة بديلة، بل ان ما ترومه هذه القراءة هو بلورة نظرية تفسيرية للنص القرآني. هذه النظرية تعول علي العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل التحرر من النظرة التاريخوية والاجتماعوية والعرقية والبيولوجية [1] **و هو مطلب يقتضي استحضار العقل النقدي والعُدة المعرفية والمنهجية لانجاز النقد الجذري لراهن متشظي ؛ يحيل علي عقم الوضع الذي غيب فيه السؤال والممارسة النقدية بفعل ألاعيب السلطة الساعية الي احتكار الرمز والمعني المفضي الي** دوغمائية الخطاب في صورته التقليدية([2]) علي حساب المسائلةالنقدية البناءة , التي يسعي الفكر الاركوني التاسيس لها . فهو يستمد اهميته من حيث هو فكر مفتوح علي الفعل النقدي الذي لا يهادن الموروث المعرفي و الثقافي في حقل الفكر الاسلامي من جهةو لا الفكر الحدااثي الغربي الكلاسيكي ممثلا في الدراسات الاستشراقية تحديدامن جهة اخري..فهو مشروع يكشف عن جراة واعية لاجتراح امكانات لفتح افاق نقدية من شانها زحزحة الاسر الذي ظل يتشرنق داخله الفكر الاسلامي . **من هنا، ينفتح الفكر الأركوني على منجزات الحداثة في مجال القراءة والحفر قصد تعرية الأنظمة المعرفية ، و بيان أبعادها التاريخية ومشروطياتها الإبستيمية وتجذرها في المحددات الثقافية.** و هو ما تطلب قراءة حداثية ، قصد إنجاز مهمتها المزدوجة : نقد التراث والحداثة معا. متمثلة في "الإسلاميات التطبيقية" التي تهدف إلى الكشف عن المشاكل الراهنة والقديمة للمجتمعات الإسلامية من جهة، والعمل من جهة ثانية على إيجاد الأجوبة لها في ضوء مقتضيات الحداثة.

---

[1] **محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح –بيروت 1990– ص174**

[2] **محمد أركون، الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقي 1992، ص94**

يستثمر أركون هذا المنجز النقدي الغربي في سعيه الي زحزحة النقاش من الأرضية الانفعالية و الأيديولوجية التي كان قد بقي رازحاً تحتها الي رحاب النقد و الدراسة العلمية التي تسعي الي قطع صلتها بالمعارف الميتافيزيقية من اجل فهم جديد للدين والتراث, وذلك بارساء تفيكر علمي يقيم فواصل نقدية بينه وبين الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية من اجل موضعه وتحديد مكانتهما الإبستمولوجية.[1]

ان المنهجية في الدراسات الاستشراقية تقوم علي اساس النقد الفللوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية[(2)]. و هي منهجية في نظر اركون تمارس اختزالا مزدوجا . فهي من جهة ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتزويرات والتحريفات والتصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الجماعي وتُفقر بذلك إلى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي و تُفقر آليات إنتاجه . وهي من جهة ثانية إذ تنتقي الوقائع الممكن السيطرة عليها وتحديد تاريخ زمني صحيح لها ومعرفة مؤلفيها الفعليين ونفي كل ما عداها، فإنها تشكل بذلك " حقيقة تاريخية " عقلانية : أي مقطوعة عن الحقيقة الطرية المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين(= البشر= المسلمين)[3] . يضاف إلى ذلك إن الخلفية الفلسفية التي يقوم عليها المنهج الفللوجي ممثلة في الفلسفة الوضعية لاتاخذ بعين الاعتبار إلا بالوقائع والأحداث الثابتة تاريخياً, و تهمش الخيال والاسطورة التي تشكل ظلا للمعاني منضافا للمعني الاساسي.هذا النقد لا يعني اقصاء المنهج الفيلولوجي بل يسعي اركون لاعتماده كالية من جملةاليات اخري ممثلة في عدة منهجية كمنهج الألسنيات و السيميائيات و المنهجية التاريخية التي تدرس التاريخ البنيوي العميق بدلاً عن دراسة تاريخ الأحداث بشكل خطي متسلسل في الزمن .اضافة الي منهجيات علم الاجتماع الحديث و الأنتربولوجيا الدينية وغير الدينية الدراسة المقارنة بين التجربة التاريخية للإسلام وبين التجربة التاريخية للغرب المسيحي .و كل ذلك نتيجة اهمال الدراسات الاستشراقية في دراستها للتراث الاسلامي الأنظمة السيميائية غيراللغوية مثل الميثولوجيات والشعائر و الطقوس.

إبراهيم،عبد الله ، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة ، تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة،ط [(1)]،المركزالعربي، بيروت والدار البيضاء، 1999،ص[171]

[1]

[2] اركون ، محمد ، القرآن ، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة وتعليق : هاشم صالح ، ط(1) ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 2001 ، ص49

[3] . اركون ، محمد ، العلمنة والدين ، الإسلام ، المسيحية ، الغرب ، ترجمة هاشم صالح،ط(3)،دار الساقي، بيروت، 1996، هامش المترجم هاشم صالح ، ص107-108

إضافة الي إهمالها للنصوص المصنفة علي أنها هامشية أنتجتها مختلف الفرق والمذاهب و تركيزها علي تراث فرقة محددة ممثلة في المذهب السني. فهي تهمل نسبياً كل ممارسة وتعبير شفهي للإسلام ، و بالذات عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر . إهمالها المعاش غير المكتوب في الإسلام اي المحكي ،الذي يشكل مادة ثرية للبحث العلمي بسبب السيطرة الإيديولوجية . بعد هذا النقد الذي ينصب علي الخطاب الإسلامي والخطاب الاستشراقي يحاول اركون اقتراح بديل يسعي الي تجاوز تلك الصعوبات و الي سد الثغرات باقتراح قصد تصحيح الوضع من خلال مايسميه بالإسلاميات التطبيقية فما الذي يحيل عليه هذا المشروع؟

-2- الإسلاميات التطبيقية كبديل للخطاب الدوغمائي:

-2- 1حول مفهوم الإسلاميات التطبيقية:

اذا ما حاولنا الوقوف علي مدلول الاسلاميات التطبيقية كما يريده لها ناحته محمد اركون فاننا لن نجد تحديدا دقيقا يدلنا علي المقصود بها علي عكس مدلول الاسلاميات الكلاسيكية , بل يكتفي صاحبه بالاشارة الي انه ينسج هذا التعبير علي غرار تعبير اخر هو الانثروبولوجيا التطبيقية , والمقصود بها علم نظري للتطبيق يستدعي توظيف معارف ثقافات اخري لتحقيق نتائج علمية.[1]

واذا مااسقطنا هذا المفهوم علي التراث الاسلامي اصبحت تعني قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من تعبيرات المجتمعات الإسلامية و مطالبها الراهنة وذلك من خلال تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل[2].فاذا كانت الدراسات الاستشراقية محكومة بنظرتها الاستعلائية و العرقية و التي غالبا ما تنتج دراسات غير موضوعية للاسلام و ثقافته , نجد ان الاسلاميات التطبيقية كما يقدمها اركون تحاول تخطي جميع الخلفيات الاعلمية من اجل فهم علمي صحيح وموضوعي.لذلك فهي تدرس الإسلام ضمن منظورين متكاملين :

أولاً : منظور علم الأديان المقارن الذي يلفت الاسلام الي خصائصة الذاتية وعلاقته بالأديان الأخرى لبلورة رؤية جديدة منفتحة تستبدل طبيعة مواقفها ا تجاه الأديان الأخرى .

[1] احمد بوعود,الظاهرة القرانية عند محمد اركون,سلسلة شرفات ,منشورات الزمن,ط الاولي ,ص73 '2010

[2]عبد الخالق،غسان إسماعيل محمد اركون و الإستشراق في مآله الأمريكي ، مجلة أوراق فلسفية، العدد -9-،ص76

وثانياً : منظور علوم الإنسانيات الحديثة والتي تهدف إلى إخضاع النص القرآني لمحك النقد التاريخي المقارن ، وللتحليل ألألسني، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته و زواله و ذلك من اجل تجاوز المرتكزات المعرفية للعصور الوسطى التي ما زالت تؤثر في تفكير البعض منا حتى اليوم.

إن الإسلاميات التطبيقية عند أركون هي دعوة لممارسة علمية تتداخل فيها الاختصاصات و بالتالي تتطلب تعدد المناهج بهدف استبعاد كل نزعة اختزالية تشوه البحث العلمي و تدوس علي مقتضياته المنطقية و الأخلاقية . فالإسلام شانه شان أي دين تتداخل وتتقاطع عوامل متعددة في تشكيل بنيته سواء ما تعلق منها بالتاريخي ' أو السوسيولوجي و الثقافي ، ا والعامل النفساني (الفردي والجماعي) يجب أخذها بعين الاعتبار في دراسة التراث الإسلامي . بالإضافة إلى هذا فأن أركون يرى ضرورة اللجوء إلى المنهج السلبي والذي يتضمن دراسة اللا مفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي. إن مشكلة اللا مفكر فيه في الفكر الإسلامي كما كان ممارساً منذ بداية القرن التاسع عشر تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يومياً . إلا إن أركون يبين أن الاكتشاف المتدرج للحداثة سوف يجبر العرب و المسلمين على التساؤل أكثر من أي وقت مضى حول النقاط الثلاثة التالية : المنسي , المتنكر و اللا مفكر فيه ضمن ماضيهم الخاص وذلك لأن المسافة الإبستمولوجية (المعرفية) مابين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي تتزايد بنفس معدل المسافة الاقتصادية التي تفصلها في هذا القرن[1].

هكذا تبدو المهام الشاقة التي يريد المشروع الفكري لاركون تجسيدها من خلال الاسلاميات التطبيقية كأبرز المشاريع الفكرية ذات الهاجس النقدي التي تروم تقديم قراءات جديدة للتراث الإسلامي. بتشكيل قطيعة جذرية مع الدراسات الإسلامية التقليدية المطبوعة بالرؤية السكونية, وذلك بالاعتماد علىجملة من المناهج والأدوات التي انتجتها العلوم الإنسانية في الغرب، كأساس للقراءة النقدية للتراث, ولهذا فإن الغايه التي يريدها اركون من خلال اعماله هي تأسيس أو بناء نظرية جديدة في التعامل مع التراث تقوم على نقد بنيته التكوينية وآلياته اشتغاله.

[1] د. ألفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط(1) ، دار الطليعة، بيروت ، 2005 ،ص 21

-3-خصائص المنهج عند اركون:

يقوم مشروع اركون علي اساس نقدي يستند على تصور معين للتراث الإسلامي ؛ و ذلك من اجل «إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي» [1] , و لما كانت ممارسة القراءة النقدية تقتضي اعتماد آليات منهجية يتوصل من خلالها الباحث الي نتائج محددة, كان أركون في اهتمامه بمثل هذه القراءة حريصا على الطابع المنهجي أكثر من حرصه على النتائج النهائية، أي أن هاجسه كان منصبا علي البحث علي خطاطات ؛ يقول في هذا السياق: «سوف أكتفي بالتنصيص على بعض المبادئ الحادة والقاطعة بهدف إثارة الاعتراضات والتحفظات، ومن ثم التفكير والمناقشة النقدية، أكثر مما تهدف إلى تقديم نتائج وإجابات جاهزة» [2] ان محاولة الوقوف علي خصوصيات المنهج عند أركون المنهج النقدي الذي يطبقه في دراسته للفكر الإسلامي وتراثه،فانه يتعذر تحديده في صورته التامة ؛ فهو وإن كان معالمه الكبري منهجاً حفرياً تفكيكياً، فهو فوق ذلك يشتغل بادوات و مناهج متداخلة مما ابتكره العقل الغربي في حقل الدراسات الانسانية ,إضافة إلى استخدامه لارمادة من المفاهيم التي نحتت ايضا بمخابر الغرب. انه منهج يراوح بين التنظير و التطبيق . فالتنظير يرتبط بما اسماه بالإسلاميات التطبيقية ، و التطبيق يتمظهر في الضور العملية التي طبق فيها منهجه على العقل الإسلامي . فيما اسماه بنقد العقل الإسلامي . فالإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي منظوران متضايفان في الخطاب الإسلامي عنده. هذا ما يجعل خطابه مهووسا بهاجس التغيير عل مستوي آليات الفكر الإسلامي و كيفية إيصاله بمنجزات الحداثة ، والاستفادة من المناهج الجديدة؛ حيث يقول: «ينبغي علينا إعادة تشكيل علم الربوبية، وعلم ثيولوجيا الوحي، وعلم ثيولوجيا التاريخ، وثيولوجيا الأخلاق وفلسفة القانون، إلخ.. ولكي ننجز كل هذا العمل بشكل مُرْض نحتاج أولاً إلى تشكيل علم لسانيات حديث للغة العربية، وتشكيل نظرية متماسكة للتأويل وتشكيل علم سيميائيات الخطاب الديني، ثم تشكيل نظرية للرمز وأنتروبولوجيا سياسية؛ مع نظرية متكاملة عن المشروعية العليا والسلطات التنفذية والديالكتيك الذي يربط بينهما. كل هذا نحتاجه وكل هذا لا يزال ينقصنا في الساحة الإسلامية وفي الناحية العربية. وهذا يشكل بحد ذاته برنامجاً ضخماً لمن يريد أن يعيد التفكير في الإسلام بالمعنى الجذري الاستراتيجي للكلمة»([3]).

ان المنهج عند اركون هو ما سوف يسميه بمشروع نقد العقل الإسلامي ، أما المنهجية عنده فهي ما يسميها الإسلاميات التطبيقية, والعلاقة بين المنهج (الإسلاميات التطبيقية) و المشروع أو الموضوع (نقد العقل الإسلامي) هي علاقة متكاملة تكامل العلاقة بين النظرية والممارسة في الفكر الانثروبولوجي المعاصر.

---

[1] محمد أركون, الإسلام الأخلاق والسياسة, ، **تحقيق :**هاشم صالح, دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، منشورات مركز الإنماء القومي ,ط الاولي,1990ص174

[2] محمد أركون, نحو نقد العقل الإسلامي، دار الطليعة للطباعة والنشر, الطبعة الاولي 2009 ص 22

[3] محمد أركون, الإسلام الأخلاق والسياسة,ص 185

-4-بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية:

ان المقاربة العلمية لظاهرة الوحي من منظور اركون تقتضي التمييز الدقيق بين ما يسميه بالظاهرة القرانية و ما يسميه بالظاهرة الاسلامية, و لهذا نجده ينبه الي خطورة مداخلة الوحي كمادة تغذي التراث الحي للامة و التي تفتح افاق لا نهائية المعني للوجود البشري ' وبين الانظمة اللاهوتية التي تشكلت فيما بعد.[1]

و التي كرست عملية تحنيط لظاهرة الوحي, حالت دون تواصله مع الراهن مما جعلها في تعاملها معه موصوفة بسمة الانغلاقية. ان مفهوم الوحي الذي يقترحه اركون لم يكن مرحبا به بين جمهور المتابعين لأعماله وأفكاره سواء في الغرب او الشرق —ان جاز هذا هذا التوصيف- و مرد ذلك الي سوء الفهم الناتج عن الاحكام المسبقة التي تداخلها العناصر الذاتية,فقد فهمها البعض علي انها تعبير عن موقف ايماني يسعي للحفاظ علي العقيدة القائلة بان لا علاقة للقران الكريم بالكلام البشري, وانه يتعالي علي التاريخ , و ان أركون يحاول بذلك اتخاذ موقف دفاعي ضد النقد التاريخي الحديث ,وان نقده سيكون منصبا بالدرجة الأولي علي الظاهرة الإسلامية من حيث هي تاريخية ' و بالمقابل هناك من فهم من خلالها ان أركون يسعي الي نزع صفة التاريخية عن القران لكي يضفيها تحديدا علي الظاهرة الاسلامية .بعد بيان سوء الفهم لما كان يريده أركون بالظاهرة القرآنية لاعتبارات مختلفة ,يفند المفكر ذلك حين يسعي الي تعليل سوء الفهم برده الي طريقتهم التقليدية في التفكير من حيث هم تحت اسر الفلسفة الوضعية التاريخوية التي لم يستطع الاستشراق ان يتجاوزها حتي الان, و لعجزهم عن استيعاب المنظور النقدي الذي ينطلق منه.[2]

ان المنظور الجديد الذي يقوم عليه نقد العقل الديني عند اركون يتخطي حالة القران ليشمل كل الاديان فهو يتبني معني ينأي به عن المعني التبجيلي ,فالظاهرة القرآنية عنده يقصد بها القران كحدث يحصل لاول مرة في التاريخ. يقول اركون موضحا ذلك :" هي التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان و مكان محددين تماما , الزمان هو بداية التبشير ,و البيئة الاجتماعية الثقافية التي ظهر فيها و هي الجزيرة العربية".[3] ان اشد ما يؤكد عليه اركون هو الطابع الشفهي للقران في بدايته كونه لم يدون الا فيما بعد ' هذا الخطاب الشفهي رافق الممارسه التاريخية للرسول كفاعل اجتماعي طيلة عشرين سنه, و بالتالي لم يكن يفكر في الدفاع عن البعد الديني لهذا الخطاب بقدرما كان يهمه وصف الامور وصفا علميا موضوعيا.

---

[1] محمد أركون, قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلامة' ترجمة هاشم صالح , سلسلة نقد الفكر الديني,دار الطليعة بيروت ,ص176

[2] المرجع نفسه ص 177

[3] المرجع نفسه ص 178

كان اركون يهدف إلي الكشف عن المشروطية الثقافية والاجتماعية واللغوية لانتاج هذا الخطاب, و من ثمة التركيز اثناء تطبيق منهجيته الجديدة علي البعد اللغوي ,و السيميائي , و السوسيولوجي , والنفسي' والانثروبولوجي للخطاب القرآني, تجاوزا للمنهجيات الاختزالية التي تعمد إلي الفصل بين هذه الابعاد تحت ذريعة التخصص.

ان الانتقال من حالة الخطاب الشفهي الي حالة الخطاب المدون هي لحظة ذات دلالة عميقة من منظور أركون لم تلاقي اعتبارا يعادل أهميتها من قبل المفسرين والفقهاء ومن قبل المستشرقين ايضا ,ان هذا الانتقال لم يتم الا بعد حصول الكثير من العمليات الحذف و الانتخاب و التلاعبات اللغوية ' فليس كل الخطاب الشفهي يدون وانما هناك اشياء تفتقد اثناء الطريق[1] اذا ما استحضرنا الظروف الغامضة التي تمت عملية التدوين و التي كانت تلفها الصراعات السياسية علي السلطة ومشروعيتها .

ان اهميةالتمييز بين الخطاب الشفهي ومرحلة ترسيم المدونة يتيح -كما يؤكد ذلك اركون – القاء اضاءات جديدة ليس فقط علي النص القراني , انما سيمتد ذلك الي جميع النصوص التاسيسية الخري كالتوراة و الانجيل وسيتحول الهم ليس الي مجرد الاكتفاء بالبحث عن صحة المقاطع المنقولة بل سيتحول الي تحديد المكانة المعرفية للمعني المنتج علي المستوي اللغوي و التاريخي للخطاب الشفهي والتمييز بينها وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون [2] للكشف عن السياق العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لاول مرة.

اما فيما يتعلق بالظاهرة الاسلامية فهي ظاهرة لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية' وهي تختلف عن الظاهرة القرانية بواسطة الشروط اللغوية والتاريخية والسيميائية لنشاتها.[3]

كان من دواعي استخدام اركون لمفهوم الظاهرة القرآنية عوض كلمه القران كما هو متداول في الكتابات الاسلامية هو اعتبارة ان كلمة القران مثقلة بالشحنات والمضامين الاهوتية , والممارسة الشعائرية الاسلامية المستمرة منذ الاف السنين , ولايمكن استخدامها كمصطلح فعال من اجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الاسلامي' واعادة تحديده وفهمه بطريقة مستقبلية استكشافية[4].و ان التسمية في حد ذاتها تحتاج الي تفكيك من اجل الكشف عن مستويات من المعني والدلالة كانت قد طمست ونسيت .

---

[1] محمد أركون, قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلامة' ترجمة هاشم صالح , سلسلة نقد الفكر الديني,دار الطليعة بيروت ,ص179

[2] المرجع نفسه ص 180

[3] محمد اركون, الفكرالاسلامي: قراءة علمية , ترجمة هاشم صالح, بيروت مركزالانماء القومي1987 ص72

[4] محمد اركون,الفكر الاصولي واستحالة التاصيل .ترجمة هشام صالح,دار الساقي بيروت ,ط2,ص29

يرفض اركون التعريفات التبسيطية للوحي المعروفة في السياقات الاسلامية بعبارتين غالبتين هما :" قال الله تعالي" عندبداية الاستشهاد, و"صدق الله العظيم" عند نهايته ومرد هذا الرفض الي كون مثل هاتين العبارتين توصد المناقشة حول التاليف , اوحول النص المستشهد به,او حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع او مع الظرف الذي استشهدوا به.[1]

انه يريد بذلك موضعة الظاهرة كاي ظاهرة اخري تاريخية كانت او بيولوجية يقول اركون في هذا السياق:"فانا اتحدث هنا عن الظاهرة القرانية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية,و اهدف من وراء ذلك الي وضع كل التركيبات العقائدية الاسلامية و كل التحديدات الاهوتية والتشريعية والادبية والتفسيرية علي مسافة نقدية كافية كباحث علمي "[2] . يؤكد فوق ذلك اركون ان مفهوم الوحي كان اكثر اتساعا من حيث الافاق والرؤية الدينية قبل ترسيم ما يسميه بالمصحف الرسمي المغلق حيث اصبح الوحي محصورا في ما ورد في القران الكريم وحده, ذلك ان المفسرين و المتكلمين والفقهاء اكتفوا بالقراءة اللاهوتية الارذوكسية بالمعني الشيعي والسني والخارجي . ان ما يطمح إليه أركون هو توسيع اشكلة مفهوم الوحي كما كان قد نشا في الأديان التوحيدية الثلاثة , و للقيام بذلك يبتدئ بالتحليل الظاهراتي للتحديد الارذوكسي للوحي كما تلقاه جميع المسلمين منذ القرن العاشر ميلادي, وهو يعتقد ان هذا الاقتراح سيقدم اضاءات جديدة ليس علي الصعيد الإسلامي وحده بل أيضا علي الصعيد الغربي ما دام يشمل الأديان الاخري في بحثه كاليهودية والمسيحية[3] .

-1-4-المقاربة الظاهراتية للوحي :

تقوم التحليل الظاهراتي علي وصف الاشياء كما هي قبل الانتقال الي الحكم النقدي و لذلك يستهل اركون تحليله ببسط التصور التقليدي للوحي المتضمن في الخطاب الديني الارذودوكسي' ثم يلتفت بعدها الي تقويض هذا التصور و اشكلته ومن ثمة توسيع المفهوم .يدعونا اركون في البداية الي الوقوف عند المباديء الاهوتية الاساسية المشتركة لدي جميع المسلمين في ما يخص الوحي , وهي مسلمات لا تناقش, ولا تخضع لمبضع النقد يوجزها في النقاط التالية :

[1]محمد اركون, القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 17
[2] حمد اركون , الفكر الاصولي واستحالة التاصيل ص 200
1 – [3] محمد اركون, القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 16

1 -تبليغ الله لرسالته السرمدية عبر أنبيائه بلغة بشرية مفهومة.

2 -اعتبار الوحي المحمدي آخر وحي، وهو يكمل الوحي السابق ويصححه، ويحتوي على جميع الأجوبة المحكومة بتاريخ النجاة الآخروي.

3 -الوحي القرآني لا يستنفذ كلمة الله كلها، وهو محفوظ في الكتاب السماوي (أو في أم الكتاب أو اللوح المحفوظ بلغة القرآن).

4 -اتسام المدونة النصية الرسمية المغلقة (نسخة عثمان) بالموثوقية والصحة للوحي المحمدي.

5 -خضوع التاريخ الواقعي الأرضي وتبعيته لتاريخ النجاة الأخروي الذي حدد القوالب التي يفرغ فيها الشخص البشري والتي لا يجوز لأحد أن يناقشها فبالأحرى أن يغيرها.

6 -التوتر الحاصل بين مكانة الوحي الإلهية وغايتها البشرية، أي بين المثال والتطبيق إذ كيف يمكن التوفيق بين الإسلام كدين للدولة مثلا ومتطلبات العلمانية أو الدنيا التي تبدو غير متوافقة في العموم مع الأحكام القرآنية.[1]

تبلورت هذه المبادئ نتيجة سيرورة تاريخية ’ وهي تعكس—حسب أركون– وجود مستويين من الوحي يتعايشان ولكن غالبا ما يخلط بينهما هما : كلام الله الأزلي المحفوظ في أم الكتاب، ووجود وحي متزل هو جزء من الأول وممكن التعبير عنه لغويا، كما إنه ممكن قراءته. وهذا الخطاب النبوي يمكن التمييز داخله بين الخطاب الشفوي الذي يتمثل بروتوكوله الخاص في التواصل أو التوصيل، والذي تأبد من خلال التلاوة الشعائرية للقرآن، والاستشهادات المتكررة في الأحاديث اليومية، وبين الخطاب الكتابي —الذي له هو كذلك بروتوكوله الخاص– ذي المظهر الثلاثي : القراءة التاريخية —الأنثروبولوجية والقراءة الألسنية– السيميائية، ثم القراءة اللاهوتية التفسيرية .[2] .يصيغ اركون مقترح استكشافي مفاده: انه ماكان قد علم وقبل وفسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية و المسيحية والاسلامية ينبغي ان يقارب منهجيا ,بصفته تركيبة اجتماعية, لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية والاحساس بالانتماء الي ما يسميه بتاريخ النجاة لدي الجميع.

---

[1] محمد اركون, القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 19 , 20

[2] **عبد المجيد خليقي, قراءة النص الديني عند محمد اركون,منتدي المعارف’ ط1,2001, ص77**

-5- مسالك القراءة الاركونية للنص الديني :

أن الملاحظة العامة التي تم تحديدها في ما سبق ,عينت لنا لنا الغاية التي يسعي أركون الي تحقيقها من خلال قراءته النقدية للنص القرآني، ، ممثلة في إعادة أشكلة مفهوم الوحي,و ليس بناء نظرية لاهوتية حديثةحوله. فالنص القرآني عنده ليس نصا مفارقا متعاليا عن التراث، بل هو في منظوره جزء لا ينفصل عنه.

ولتحقيق هذه الغاية، يوظف أركون في قراءته للقرآن عدة منهجية متعددة، عمادها الأساس: المنهج الألسني السيميائي ومنهج النقد التاريخي ومنهج المقاربة الأنثربولوجية. أن الأهمية النقدية لهذه القراءة، فضلا عن جرأتها وتميزها، تكمن أساسا في قدرتها على تحرير معاني بعض السور القرآنية من أسر السجن الدوغمائي لمعاني النص القرآني, هذا على الرغم من بعض االمشاكل التي تعترض مثل هذه القراءة، والتي تطرحها المكانة اللاهوتية والمعرفية والنفسانية والإيديولوجية التي يتمتع بها النص الديني ، إضافة إلى صعوبة التوصل إلى المعنى التاريخي التام للعبارات اللغوية القرآنية.

أن ما يطبع هذه القراءة أيضا ، أنها لا تتبع منهجا محددا بصورة نهائية، كما أنها في الوقت ذاته لا تصدر عرها ، وهو ما يجعل أركون لا يكاد يستخدم منهجا حتى يغادره إلى منهج آخر، بعد أن يتبين حدوده وضيق أفقه[1]. ما دفع باركون إلى القيام بنقد مزدوج للأطروحات والخطابات الاستشراقية ,و الإسلامية ، باعتبار هذه العملية تمثل المدخل المنهجي لتأسيس قراءة تسعى إلى المجاوزة الدائمة للحدود, من اجل فتح آفاق جديدة وسلك طرق غير مألوفة في عملية الفهم.و لهذا يعمد أركون الي مجموعة من المناهج الاجتماعية بهدف وضع الخطاب في إطاره المحدد له. وهذه المناهج من التعدد والتنوع يذكرنا أركون منذ البداية أن لعلم اللسانيات بشقيه الديكاروني والسانكروني شرف السبق في التحليل، متبوعا بعلم السيميائيات الذي يأتي في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي وإن كان هو الأول منطقيا إذا أردنا تحديد المعنى، بعد ذلك يأتي علم التاريخ والسوسيولوجيا والانثروبولوجيا والفلسفة في المرتبة الثالثة. اما المرتبة الأخيرة فتنصب على الخطاب التيولوجي المفروض فيه الإنفتاح على الخطوات التحليلية السابقة حتى لا يبقى خطابا تبجيليا[2], يعيق تجاوز الوضع الذي يراهن علي تحقيق مسافة نقدية مع التفكير التقليدي، و الاشتغال عليها من منظورات ومناهج متعددة .

---

[1] د. ألفجاري،. مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط(1)، دار الطليعة، بيروت ، 2005 ،ص 48

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص20.

-5-1-اولوية القراءة التاريخية– الانثروبولوجية:

يؤكد اركون علي ضرورة استعادة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي و الاسلامي ضمن المنظور المزدوج بين الشفهي و الكتابي والاسطوري و العقلاني. ولهذا فهو يستخدم التاريخية من حيث هي تتعامل مع الحقيقة ايا كانت طبيعتها فهي في النهاية محكومة بالشروط التاريخية, ومن ثمة فهي تستبعد كل استخدام لاهوتي وايديولوجي للتاريخ، ثم ان نسبة الظاهرة قيد الدراسة لشروطها التاريخية سيحددها في سياق التناول والرؤية الموضوعية لخصائصها وتركيبها ومظهرها. ولهذا اشتغل أركون منذ ثمانينيات القرن الماضي على وضع آليات قراءة النص الديني وفق منظور المنهج التاريخي موضع التنفيذ، وكان قد هيا له للفضاء فكري الذي يشتغل ضمنه ا ، وضعا ملائما يهيء له مساحات للتفكير الحر والجريء' والانعتاق من القيود الثقافية التي يتطلبها التفاعل مع محيطه الاصلي .لقد نبه أركون إلى أهمية, وضرورة ممارسة النقد التاريخي على النص القرآني حين قال:" ان عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن."[1] و الاستناد علي الأسس المنهجية الغربية، التاريخية والتفكيكية.طبعا كانت هناك مساعي لإخضاع القرآن للقراءة التاريخية، سواء في حقل الدراسات الاستشراقية , او الحقل الدراسات الإسلامية,فهناك محاولات الطيب تيزيني في النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة, عابد الجابري في التراث والحداثة, علي حرب في نقد النص، ونقد الحقيقة, نصر حامد أبو زيد في الخطاب والتأويل، ومفهوم النص. أدونيس في الثابت والمتحول,محمد أحمد خلف الله في الفن القصصي في القرآن, صادق جلال العظم في نقد الفكر الديني. حسن حنفي في دراسات إسلامية، ومفهوم النص, لكنها في جملتها تتباين نسبيا مع الخط النقدي الذي افتتحه اركون.

يطمح خطابه الي إزاحة طبقة الإيديولوجيا التي تحجب حقيقة النص القرآني، و من ثمة قراءته باعتباره نصّ تاريخي أدبي تطبق عليه المناهج الحديثة المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية، كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنهج التاريخ المقارن للأديان. ذلك أن الاشتغال علي النص الديني بمنهج نقدي تاريخي إنتربولوجي من شأنها أن تفتت البنيات التقديسية التي بناها العقل اللاهوتي التقليدي، وبالتالي تعمل على إفراغ الدين من محتواه الإيديولوجي وتحديد مساحته في إطار علماني ممنهج[2] وفي سبيل تحقيق هذه المطالب، يدعو اركون تفكيك للنصوص المقدسة، و قراءتها على أنها نصوص تاريخية منفصلة عن مصدرها, أي قراءتها كنصّ بشري، أو كنصّ إلهي محكوم بسقف التاريخ والثقافة.

---

[1] **محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت : مركز الإنماء القومي، 1986)، ص37.**

[2] .صبرى محمد خليل : محمد أركون : قراءه نقديه لافكاره ,مجلة الواقع العدد2006/28 ص 23

ان التاريخية تستهدف تفريغ النص الديني من طابع الاطلاقية, والشمولية ,قصد القبض على كونيته من خلال إحالته إلى التاريخ والنظر إليه باعتباره نصا تاريخيا محكوما بشروط تاريخية, تسهم الي حد بعيد في انتاج المعني فالغاية من أرخنة الخطاب القرآني بحسب تعبير أركون هي" العودة بالقرآن بشكل علمي إلى قاعدته البيئوية والعرقية ــ اللغوية والاجتماعية والسياسية ــ الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي"[1]. يفهم من قوله انها قراءة لغوية تولي اعتبارا للتاريخ، من حيث اهتمامها بالسياقات والظروف التي تم الإنتقال فيها من الخطاب الشفهي إلى المدونة المكتوبة، علما أنه كان لهذا الخطاب أعداء معاصرون للرسالة النبوية وهم المشركون لم يرحبوا بهذا الخطاب بل ناهضوه، تماما كما هو ناهضهم بالوعيد و سوء العاقبة [2].

هذه المسالة تندرج ضمن ما يسميه اركون بالممنوع أو المستحيل التفكير فيه, و الباحث يتوجب عليه بيانها, بإستحضار كل ما يقال ويعاش ويركب وينبثق داخل السياج الدوغمائي.

المحاولة الجادة التي تستوقف أركون في الفكر الإسلامي الكلاسيكي هي محاولة جلال الدين عبد الرحمن السيوطي التي يعتبرها مجهودا حرا وسط عماء فكري. فكتاب الإتقان في علوم القرآن كتاب ممنهج يطرح فيه صاحبه تصوره للعلوم القرآنية وفق خطة بيداغوجية محكمة تراعي إمكانية الانفتاح على علوم عصرها منذ القرن التاسع[3]. فهو علي الرغم رغم من مسايرته لخط الطبري ، إلا أنه له خصوصيته في التأليف تمنحه تميزا عن غيره. فأمام التشعب الكبير للعناوين والموضوعات المتناثرة التي يضمها كتاب الإتقان , لا يمنع ذلك الوقوف علي الخطوط الناظمة له , والتي تتجلي في ثلاث نقاط —حسب أركون- هي : تنظيم ما لما يمكن معرفته، معارف تقنية وعقل ديني، ثم أخيرا الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه في علوم القرآن.[4] لكن ما يلاحظه أركون أن هناك اختلالا واضحا في التوازن بين الحيز الضيق المخصص للنحو والمفردات من جهة، وبين ما تحظى به البلاغة والتحليل المنطقي الدلالي من جهة أخرى ,اضافة الي ان السيوطي بقي حبيس الأرثوذوكسية يساهم في تكريس سياجا دوغمائيا لا يجوز الاختلاف إلا في نطاقه علي حد قول اركون.

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت : مركز الإنماء القومي، 1986)، ص.40

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص20

[3] محمد اركون, الفكر الاسلامي: قراءة علمية ,ص247

[4] محمد اركون: الفكر الاسلامي نقد و اجتهاد ,دار الساقي للطباعو والنشر,ط2009,ص21

الملاحظة الثانية التي ينتبه اليها اركون ترتبط بالمعارف التقنية والعقل الديني و هي تشير الي اغفال السيوطي زحزحة ظاهرة الوحي من مكانها، ثم عدم اثارته للإشكالات ذات الاهمية البالغة المتعلقة به من مثل ظروف جمع القران و ملابساتها أو ما تعلق ايضا بتوسع المفردات المعجمية، ما يحيل علي القول أن المحتوي المعرفي الموظف في كتاب الإتقان، و ما هو في نهاية الامر إلا أدوات أو وسائل تخدم عقلا دينيا معينا "يحاول السيطرة على دلالات الخطاب القرآني[1].

أماالملاحظة الثالثة التي يسجلها اركون فهي ترتبط بما يدعوه بالممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه التي يحيل عليها كتاب السيوطي . يتعين المستحيل التفكير فيه تقابليا بالممكن التفكير فيه, فما كان مسموحا التفكير فيه في الحقبة الإسلامية بات غير مرخص له عندما يتعلق الأمر بالفترة السابقة على القرآن كمسألة الرأسمال الرمزي الذي كان سائدا في شبه الجزيرة العربية قبل مجيء الإسلام والذي سيطمس نتيجة هيمنة الخطاب القرآني الذي ينبغي عدم النظر إلى نتائجه على أنه مجرد استبدال قوة اجتماعية –سياسية بأخرى، وإنما المسألة أبعد من ذلك كما يقول أركون، إذ يتعلق الأمر بتخريب معالم ممكن التفكير فيه كان سائدا قبلا، يمكن التفكير فيه أصبح قائما وهو هنا التوحيد الإسلامي[2].

يتبين من هذا ان كتاب الإتقان تداخله ثلاث لحظات تتزحزح فيها الحدود ما بين المسموح التفكير فيه والممنوع التفكير فيه في الخطاب القرآني : لحظة الوحي، ولحظة جمع وتثبيت المصحف، ثم لحظة تشكل العقل الديني.

وإذا كان أركون يقر و يعترف بالمجهود العلمي الذي قام به السيوطي إلا أن هذا المجهود –حسب أركون– شابته جملة عيوب اهمها اهماله للتاريخية عن الخطاب القرآني. وهو ما سينتبه إليه الخطاب الاستشراقي, الذي سيهتم بالمعطيات الواقعية لتاريخ القرآن وينشغل بمسألة السياق اللغوي ولتاريخي للآيات[3].

لقد مهد الاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر لبعث نخبة من المثقفين ذوي النزوع الاستشراقي الذي سيسهل عليهم منهجهم الفيلولوجي التاريخوي اختراق ما ظل مسيجا من قبل العقل الدوغمائي ومحتكرا في دوائر ضيقة تتحكم في المعني وتسعي للاستئثار به.

---

[1]عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي (الدار البيضاء:مطبعة النجاح الجديدة، 1998)، ص12-13

[2] محمد اركون : الفكر الاسلامي قراءة علمية,ص255

[3] المرجع نفسه ص 254

اما في الجانب الاستشراقي فان الدراسة الجادة لم تبدا الا مع بداية القرن 19م , بداية مع ابراهام جيجر وهو حاخام يهودي الماني ٬ اذا ما جازلنا التعامل مع الدراسات الاستشراقية السابقة السائدة في القرن 13م علي انها عجزت عن الخروج من طابع المماحكات الجدلية .

لقد استند جيجر في قراءته للقرآن على تفسير البيضاوي وتفسير الجلالين. وخلص إلى أن ابن عبد الله اقتبس من اليهودية فكرتين أساسيتين : النبوة والكتاب [1] و هو راي تحكمه العقدة التاريخية ٬عقدة التفوق العنصر اليهودي باعتباره شعب الله المختار, تتبع هذه الدراسة بجيل من التاريخانيين الألمان سينصب اهتمامهم على الدراسات بمنهجهم الفيلولوجي من امثال ك"غوستاف فايل" و"ثيودور نولدكه" و"إغنتس غولزيهر" .

ففي كتاب القرآن : مقدمة تاريخية نقدية يستعرض "فايل" العقائد الأساسية في القرآن وهي : الوحدانية والنبوة والبعث والحساب. كما يستنتج من خلال دراسته للسورة والآية ومسألة ترتيب القرآن، حسب النسخة العثمانية، أن الوحي الأصيل يتمثل حسبه في المرحلة المكية، وان الرسول (ص) كان يعرف القراءة والكتابة[2]

فإذا كان "فايل" قد نسيت أبحاثه في ما بعد من لدن المستشرقين اللاحقين عليه، فإن ما بقي ثابتا من بحثه في أعمال هؤلاء المستشرقين تقسيمه الشهير للسور المكية إلى ثلاث مجموعات. هذا التقسيم الدي سيتبناه ا "نولدكه" من بعده[3]. فقد تضمن المجلد الأول الذي يحمل عنوان أصل القرآن بابين الأول يضم نبوة محمد وأحداث الوحي المتعلقة بمصادر النبوة الشفوية والمكتوبة، وانتشار الكتابة في الجزيرة العربية. والباب الثاني يضم الأجزاء المختلفة في القرآن كمراجع المساعدة في تركيب السور و وترتيبها. كما إن المجلد الثاني المعنون بجمع القرآن فإنه يتعرض بالنقد لعملية الجمع هذه التي اكتنفها كثير من الغموض ولعبت فيه عوامل سياسية وإيديولوجية الدور الفيصل في الحفاظ على النسخة العثمانية وإقصاء أخرى لصحابة كمصحف ابن مسعود ومصحف ابي موسى وغيرها .

---

[1] رضوان السيد: الدراسات القرانية في الاستشراق الالماني, الدار البيضاء,مؤسسة عبد الملك عبد العزيز ال سعود دراسات الاسلامية والعلوم الانسانية,ط1,2000,ص07م

[2] المرجع نفسه ص10

[3] المرجع نفسه ص11

أماعن المجلد الثالث فهو يدور حول لغة القرآن: الأحرف السبعة والقراءات السبع والعشر من فصل ختامي حول مخطوطات القران المعروفة الي حدود الثلاثينات من القرن الماضي.

والناظر في في هذا المشروع الكبير لثيودور نولدكه كما يقول محمد أركون يكتشف حجم المستحيل التفكير فيه الجاثم على العقل الإسلامي [1]. فبغض النظر عن النقائص التي تعتريه,كعجزه عن تخطي التحليل الفيلولوجي إلى افاق اوسع تتعامل مع الوحي بمنظور أنثروبولوجيا الأديان المقارن، فإنه مع ذلك يتمتع بمزايا تخول له مشروعية وجوده من حيث انه استطاع توظيف التاريخ النقدي للخطاب القرآني ضمن الأبحاث القرآنية.

وإذا جاءت بعض المحاولات لاستكمال تلك النقائص فيمابعد من مثل محاولات المستشرق "وانسبرو" و"بيركلاند"، فإن هذه المحاولات لم ترقي الي مستوي ما كان يطمح أركون لانجازه ما دفع به الي المزاوجة بين التحليل التاريخي الأنثروبولوجي والتحليل اللساني التزامني في محاولة استنطاق النص القرآني.

وهذا ما يطمح إليه أركون الذي يتحدث عن برنامج ضخم وطموح يستلهم منجزات العلوم الاجتماعية والتاريخ المقارن للأديان. وإذا كان أركون متشائما من قبل من عدم وجود من يلج هذا المشروع وينجز فيه شيئا يذكر، فإنه يعود في أبحاثه الأخيرة ليشيد بباحثه معاصرة تمكنت من تحقيق جزء من هذا البرنامج. إنها الباحثة الفرنسية "جاكلين شابي" صاحبة كتاب رب القبائل : إسلام محمد, يقول اركون في هذا السياق :" كانت السيدة جاكلين شابي قد قامت بقراءة تاريخية منتظمة ودقيقة للخطاب القرآني ذاته , ولم تاخذ بعين الاعتبار التفسيرات الاحقة له' اوالتبحر الاكاديمي الاستشراقي "[2]. لقد أحجمت في رايه عن تبني المرجعية التاريخية وحاولت أن تقرأ النص الديني قراءة موضوعية، فقدمت بذلك "المثل العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية وإبستيمولوجية في الكتابة التاريخية عن القرآن[3]. لقد حللت "جاكلين شابي" مفردات المعجم القرآني وأرجعت الآيات المكية إلى إطارها التاريخي موظفة مفاهيم أنثروبولوجية كالمخيال الاجتماعي والأسطورة، وأفلحت في التمييز بين النص الشفهي الأول والنص المكتوب محافظة على مكاسب المنهجية الفيلولوجية بعد أن أغنتها، إذ لم يعد همها هو البحث عن الأصل الإيتمولوجي للكلمات وإنما البحث في ظل المعاني.

---

[1] محمد اركون : الفكر الاسلامي قراءة علمي 'ص12

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص21

[3] المرجع نفسه ص22

5-2-القراءة الألسنية السيميائية الأدبية :

لقد شرع أركون في تطبيق اشكاليات ومناهج اللسانيات و السيميائيات لتحليل الخطاب ألقراني منذ أوائل السبعينيات من القرن الماضي , وكان أول بحث نشره في هذا المضمار هو : كيف نقرا القران , كان ذلك في سنه1970م' وقد جاء كما يقول كمقدمة لترجمة كازيمرسكي للقران .و كان قد اكد في مقدمة الكتاب ضرورة تزود القاريء بالتكوين العلمي , واحاطته بالارضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة , وما يستتبعها من اطر التفكير والنقد الابستمولوجي [1]

ان تحليل الخطاب الديني عنده لا يهتم بصياغة المعني الصحيح له ' والغاء التفسير الموروث ,بل هو يهتم في المقام الاول باظهار الخصائص اللغوية , وآلات العرض والاستقلال و التبليغ , و المقاصد المعنوية لما يسميه بالخطاب النبوي, كمفهوم يشير الي البنية اللغوية والسيميائية للنصوص , وليس يشير الي تعريفات وتأويلات عقائدية.علي الرغم من ان التعريف اللغوي حسبه لا يلغي التعريف الاهوتي ,الا ان التحليل اللغوي والسيميائي سابق منهجيا وابستيمولوجيا علي التحليل والتاويل الاهوتي. [2] ينبغي ان يحظي ان التحليل السيميائي –من وجهة نظر أركون- باهميه بالغة خاصة اذا تعلق الأمر بالنصوص التأسيسية الكبرى , فهي تمدنا بأرضية صلبة للتمرس المنهجي من اجل فهم كل الطبقات التي يتشكل المعني من خلالها, و التي ستتيح ترك مساحة نقدية بيننا و بين المسالة الأساسية التي تخص المؤلف و المكانة المعرفية للخطاب القرآني. ان قراءات المسلمين المعاصرة للنص الديني ,تقوم في بنيتها علي خلفية خيارات عقائدية للمفسرين القدامي ,و بالتالي لم تجرؤ هذه القراءات علي تفكيك و زحزحة نظام سلمات العقل الاورتوذكسي المغلقة .و لهذا تقوم القراءة اللسانية علي تحدي خصوصيات الخطاب القرآني وتميزها عن غيرها من الخطابات الأخرى في اللغة العربية على مستوى المحددات الشكلية من نحو وبلاغة وأسلوب وإيقاع (نظم) [3] وهي لا تتوخي من وراء ذلك اظهار تفوق الخطاب القرآني على غيره كما كانت تهتم بذلك نظرية الإعجاز التي تلح علي الدور الاساسي للصيغ التعبيرية اللغوية في انبثاق الوعي بالقران. فهذه الصيغ التعبيرية هي التي تحدد تصرفات المؤمنين الشعائرية والأخلاقية والقانونية وحتى الفكرية والتخييلية. [4]

---

[1] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص05

[2] المرجع نفسه ص , نفس الصفحة

[3] محمد اركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص72

[4] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص154

لقد عملت الأنثروبولوجيا علي تعرية أسس نظرية الإعجاز الكلاسيكية وكشفت عن محدودية افاقها , حين أكدت علي الطابع المجازي للأساليب اللغوية ، متبنية الدعوي لصياغة نظرية جديدة في المجاز تتعامل معه علي انه ليس مجرد حلية بلاغية, لغوية كما كان سائدا في التصور التقليدي، وإنما هي عملية ترمي إلي استبعاد الفهم الحرفي للنص ، وتدعو في المقابل إلى فهم علمي يفتح افاقا تأويلية من شانها إثراءه.لقد كانت للفلاسفة المسلمون محاولات قصد توظيف المجاز في الخطاب القرآني من اجل ربط النص بواقعه، إلا ان هذا المسعي لم يعرف نجاحا , حيث عجز عن تقديم نظرية ملائمة للمجاز والكناية[1]، وهو ما تم انجازه في حقل اللسانيات التي تفصل بين صورتين في توظيف اللغة : اولها السرد القصصي و ثانيها الخطاب. ولكل صورة معجمها اللفظي وجهازه الأدواتي ووظائفه النحوية والتركيبية. والقرآن يستخدم هذين النمطين معا، إلا أن بنيته الأساسية تكمن في الحوار أو التواصل أو التوصيل[2]. فهناك متكلم أعظم (الله) يوجه الخطاب ويحول جذريا وعي المتلقي، فيحصل الانتقال من المعنى الصحيح الأمثل إلى الصيغ التعبيرية التي تمارس دورها بصفتها انعكاسات للمعنى الأصلي، من أجل تحويل المتلقين إلى متكلمين جدد للمعاني الثاني ويتجلى هذا واضحا في تفسير الطبري والرازي وغيرهما من الذين تلقفوا الخطاب من المتلقي الأول (النبي) وأصبحوا بدورهم في موقع المتلقي الثاني الذي هو في حاجة إلى متلق. والرسالة المنقولة تعكس المستوى للخطاب القرآني الذي يخاطب صنفين من البشر : مؤمنين وكافرين.و يبقي دور عالم اللسانيات كامنا في تحديد آلية اشتغال العلاقة بين الطرفين و كيف تلقى كل طرف الخطاب وتفاعل معه. [3]

يستند أركون الي ما تقدمه نظرية النقد الأدبي من اجل تفكيك الأسس اللاهوتية التي تقوم عليها نظرية الإعجاز منتقدا المواقف التقليدية التي لم تتخطي حدود نظرية الاعجاز , واستبعادهم لكل موقف يدعو الي الانفتاح على المجاز. ان هذه المواقف التبجيلية يحمها عقل لاهوتي دوغمائي لا تزال – كما يقول أركون – تمارس تاثيرها علي الفكر الاسلامي الي يومنا هذا ,مع استثناء لبعض القراءات التي يقدمها بعض المكرين في الوطن العربي من أمثال محمد أحمد خلف الله ونصر حامد أبوزيد علي الرغم من أهميتهما العلمية المتواضعة من منظور اركون .

[1] أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص34

[2] المرجع نفسه ص 101

[3] عبد المجيد خليقي,قراءة النص الديني عند محمد اركون,منتدي المعارف,ط 1,بيروت2010,ص87

يتبين هكذا أن الخطاب القرآني يخلق حالة من عدم الانسجام تعرف "بالمسافة الجمالية" بتعبير نظرية جمالية التلقي ومفادها "أنه بقدر ما يتراح العمل عن أفق انتظار القارىء تتحقق جودته الفنية"[1]. فليس هناك معنى جاهز يقدم للقارئ، بل كل النصوص الأدبية والفنية وحتى الدينية تقترح أبنية وأطرا تسمح بإشراك القارئ في توليد معانيها الممكنة والمتعددة ,وتبقى مهمة المؤول هي إقصاء الاعتقاد بوجود معنى كلي كامن يمكن أن ينجز من خلال عملية القراءة، بل تنحصر مهمته فقط في توضيح المعاني الكامنة في النص[2]. ينطبق هذا بصورة واضحة على القرآن الذي لم تستنفذ القراءات المتتابعة عبر مختلف المراحل التاريخية مضامينه. فهو نص مفتوح وما يضمن ديمومته ووجوده – حسب أركون – هو المساهمة الفعالة والتدخل المستمر لمتلقيه على مر السنين وعلى شتى الصعد[3]. وهنا تتبدى العلاقة الوطيدة بين مفهوم التلقي ومفهوم التاريخية. فالأول مكمل للثاني، ولا تعارض بينهما.وإذا كان تحليلنا السابق قد انصب على القراءة العمودية للنص القرآني من حيث بنيته وتفاعل الملتقي معه، فإنه يتعين الآن بقراءة أفقية تشير إلى التناص الحاصل بين النص القرين ونصوص أخرى سابقة عليه.وهذه المهمة لن تكون ميسرة حسب اركون إلا ضمن منظور ما يسميه"المدة الطويلة" و التي ينبغي أن تشمل لا فقط التوراة والإنجيل، وإنما كذلك الذاكرات الجماعية الدينية للشرق الأوسط القديم. ان سورة الكهف فيما يري اركون تعطينا نموذجا رائعا لامتحان إجرائية "الزمان الطويل" ضمن القراءة الأفقية التي ضلت شيئا لا مفكرا فيه في الفكر الإسلامي. فقصة أهل الكهف وأسطورة غلغاميش ورواية الإسكندر الأكبر نجدها جميعها متداخلة فيها تحيلنا على المخيال الثقافي المشترك والأقدم في الشرق الأوسط القديم[4]. وهذه القراءة هي ليست الا الوجه الآخر للمثلث الأنثروبولوجي : وحي – تاريخ – حقيقة، تقدم نفسها بديلا للتفسير الإسلامي التقليدي الحافل بالتاريخ الأسطوري، وكذا بديلا للتفسير الإستشراقي. فالقراءة الأركونية تتوخى بلورة تاريخ شمولي تندرج فيه ظاهرة الوحي ، وتتعامل مع العبارات القرآنية كمجازات وحكم وأمثال، لا كوقائع حقيقية[5]. ويرى في الموقف التقليدي الرافض للمجاز والرمز تيارا يندرج برمته في دائرة الممكن التفكير فيه الذي تبلور فيه تحت ضغط خطاب نبوي ينفلت من التاريخية ويراكم لا مفكرا فيه جاء نتيجة ما تم رفضه ورمي في دائرة المستحيل التفكير فيه.

---

[1] رشيد بن حدو، "جمالية التلقي"، مجلة وليلي (مكناس)، العدد 4 (1986)، ص17-18.

[2] فولفانغ إيزر، فعل القراءة: نظرية جمالية التجاوب في الأدب ص15

[3] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص40.

[4] محمد أركون،المرجع نفسه، ص42.

[5] عبد المجيد خليقي,قراءة النص الديني عند محمد اركون ص 90

من خلال ذلك تتبدى العلاقة الوطيدة بين مفهوم التلقي ومفهوم التاريخية. فالأول يتمم الثاني، وليس هناك تعارض بينهما.وإذا كان التحليل السابق قد انصب على القراءة العمودية للنص القرآني من حيث بنيته وتفاعل الملتقي معه، فإنه يتعين الآن بقراءة أفقية تشير إلى التناص الحاصل بين النص القرين ونصوص أخرى سابقة عليه. وهذه المهمة لن تكون ميسرة حسب اركون إلا ضمن منظور ما يسميه"المدة الطويلة" و التي ينبغي أن تشمل لا فقط التوراة والإنجيل، وإنما كذلك الذاكرات الجماعية الدينية للشرق الأوسط القديم.

ان سورة الكهف فيما يري اركون تعطينا نموذجا رائعا لامتحان إجرائية "الزمان الطويل" ضمن القراءة الأفقية التي ضلت شيئا لا مفكرا فيه في الفكر الإسلامي. فقصة أهل الكهف وأسطورة غلغاميش ورواية الإسكندر الأكبر نجدها جميعها متداخلة فيها تحيلنا على المخيال الثقافي المشترك والأقدم في الشرق الأوسط القديم[1].

وهذه القراءة هي ليست الا الوجه الآخر للمثلث الأنثروبولوجي : وحي – تاريخ – حقيقة، تقدم نفسها بديلا للتفسير الإسلامي التقليدي الحافل بالتاريخ الأسطوري، وكذا بديلا للتفسير الإستشراقي. فالقراءة الأركونية تتوخى بلورة تاريخ شمولي تندرج فيه ظاهرة الوحي ، وتتعامل مع العبارات القرآنية كمجازات وحكم وأمثال، لا كوقائع حقيقية [2]. ويرى في الموقف التقليدي الرافض للمجاز والرمز تيارا يندرج برمته في دائرة الممكن التفكير فيه الذي تبلور فيه تحت ضغط خطاب نبوي ينفلت من التاريخية ويراكم لا مفكرا فيه جاء نتيجة ما تم رفضه ورمي في دائرة المستحيل التفكير فيه.

5-3 ا لقراءة الإيمانية: المقصود بالقراءة الايمانية عند اركون كل التراث التفسيري الذي خلفه المسلمون, وكلما دون عن القران الكريم قديما وحديثا , بتعبير اخر هو كل تعامل مع القران يرسخ الايمان و يثبته في قلوب المؤمنين[3] فهي القراءة المنتجة من لدن الأمة المفسرة. وهذه القراءة الإيمانية تتبدى من خلال مرتكزين اثنين هما: النصوص التأسيسية الأولى (القرآن + الحديث), و النصوص التفسيرية الثواني التي تشرح الأولى وتعلق عليها .تقوم هذه القراءة كما يكشف عن ذلك اركون علي جملة من المبادئ التي تمارس فعلها كمسلمات ضمنية أو صريحة تتحكم بمسار القراءة التفسيرية التقليدية، وتعصمها من الانزياح عن عالمها المغلق وهو يحصرها في ما يلي :

---

[1] محمد أركون،المرجع نفسه، ص42.

[2] عبد المجيد خليقي,قراءة النص الديني عند محمد اركون ص 90

[3] احمد بوعود,الظاهرة القرانية عند محمد اركون,منشورات الزمن,ط الاولي,2010,ص120

* الله موجود وهو عين ذاته، ولا أستطيع معرفته بشكل صحيح إلا من خلال الخطاب النبوي.

- *القرآن كآخر تجل لكلام الله.

- *تشكل المدونة الرسمية الحقيقة المطلقة لكلام الله.

- *خضوع المؤمن للكلام الإلهي الذي يقول كل شيء عن وجوده ووجود العالم وعن وضعيته ومصيره، وبالتالي لا يمكن رفضه(1). كل ما يقوله الله هو الحقيقة وحدها والحقيقة كلها.

- * ضرورة ربط معرفة هذه الحقيقة بجيل الصدر الأول من الإسلام الذي تلقى الوحي مباشرة من النبي وطبقه.

- * إغلاق باب الاجتهاد بعد وفاة الرسول وحصر المؤمنين داخل إطار الدائرة التأويلية للعلوم اللغوية (نحو، فيلولوجيا، بلاغة، منطق) *القدرة على تعليم المؤمن تقنيات الوصول إلى المعنى، وتقنيات إنتاجه تسمح له باقتناص الحقيقة التي تضيء عقله وإرادته وأعماله[1]. وهذه المبادىء للفكر التقليدي ليست سوىالابستيمي" الذي يسجن داخله هذا العقل.

ويحظ أركون أن هذه المبادىء تحصر الفكر الإسلامي ضمن سياج مغلق وتسلب الإنسان حريته وإرادته في التعبير عن كينونته وكينونة العالم وكذا عن مصيره وآفاق مستقبله. وأمام هذا الفهم التبسيطي للعقل العربي الإسلامي التقليدي، يقترح أركون مجموعة من المبادىء أو المسلمات حتى نتمكن من إعادة قراءة الفاتحة ومعها النص القرآني ككل ضمن سياق يؤمن وبالمعرفة التاريخية.

---

[1] عبد المجيد خليقي,قراءة النص الديني عند محمد اركون ص56

ومن أجل تحقيق هذا المطلب، يقترح علينا أركون بعض الشروط أو الركائز من أجل إعادة قراءة القرآن، وإن كانت لا تخلو من مخاطر أو ردود أفعال سلبية. وهذه الشروط حصرها في ثلاثة :

ضرورة ربط معرفة هذه الحقيقة بجيل الصدر الأول من الإسلام الذي تلقى الوحي مباشرة من النبي وطبقه. إغلاق باب الاجتهاد بعد وفاة الرسول وحصر المؤمنين داخل إطار الدائرة التأويلية.

- للعلوم اللغوية (نحو، فيلولوجيا، بلاغة، منطق) القدرة على تعليم المؤمن تقنيات الوصول إلى المعنى، وتقنيات إنتاجه تسمح له باقتناص الحقيقة التي تضيء عقله وإرادته وأعماله[1]. وهذه المبادىء الثمانية للفكر التقليدي ليست سوى "الابستيمي" الذي يسجن داخله هذا العقل.

ويحظ أركون أن هذه المبادىء تحصر الفكر الإسلامي ضمن سياج مغلق وتسلب الإنسان حريته وإرادته في التعبير عن كينونته وكينونة العالم وكذا عن مصيره وآفاق مستقبله. وأمام هذا الفهم التبسيطي للعقل العربي الإسلامي التقليدي، يقترح أركون مجموعة من المبادىء أو المسلمات حتى نتمكن من إعادة قراءة الفاتحة ومعها النص القرآني ككل ضمن سياق يؤمن بالقطاع وبالمعرفة التاريخية.

-5-4- بعض الركائز من أجل إعادة قراءة القرآن :

بعد هذه الخطوات المنهجية السابقة لقراءة النص القرآني، يتبدى لنا أن هناك مشروعا كبيرا يدخل فيه أركون مع مجموعة من الباحثين كـــ "جاكلين شابي" والمستشرق "وانسبرو"، وهو مشروع مفتوح لكل المحاولات الممكنة، يستهدف القيام بقراءة نقدية لكل ثوابت الفكر الإسلامي التقليدي من دون إلغائها بالمرة.

ومن أجل تحقيق هذا المطلب، يقترح علينا أركون بعض الشروط أو الركائز من أجل إعادة قراءة القرآن، وإن كانت لا تخلو من مخاطر أو ردود أفعال سلبية. وهذه الشروط حصرها في ثلاثة :

أ -تحديد نظام اللغة العربية المعاصرة للقرآن :

ب- الأساطير والشعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم.

ج -***مفهوم مجتمع الكتاب بدل أهل الكتاب*** [2]

[1].أركون، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص65

[2] اركون , القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني ص106

-1- تحديد نظام اللغة العربية :

يحصر اركون زمنيا هذا التحديد بين عامي 550 و632 م 'و هما ليسا الا علامتين استدلاليتين يمكن للبحث تعديلهما كما يذهب إلي ذلك أركون .فهناك أدبيات ثرية تتعلق بالعرب قبل الإسلام و خلال فترة الوحي , ولكن نحن مطالبين بجردة نقدية للوثائق التي ستستخدم كقاعدة من اجل تحديد اللغة العربية المعاصرة للقران[1] .ويجب أن لا تكون هذه العملية انتقائية تأخذ بالعناصر الايجابية و تهمش العناصر السلبية التي ترافق كل إعادة قراءة حديثة للقران, علما أن بعض الوثائق الأساسية التي من شانها إيصالنا لفهم جيد للقران قد ضاعت بصورة تامة لا يمكن استرجاعها, يترتب عن ذلك استبعاد إمكانية القبض علي المعني التام و التاريخي للآيات القرآنية. ان البحوث التي يريدها اركون حول اللغة العربية في هذه الفترة هي التي لا تكتفي بحدود الوثائق المكتوبة ,بل تلك التي تمضي الي الاسلوب الاركيولوجي , والاثنولوجي,ينبغي العودة الي القران ذاته لكي نفهم المواقف التي تصنف الاقوام الخارجة عن ديار الإسلام ضمن الجاهلية, وهذا يتطلب مجهودات كبيرة حتي نتمكن من اعادة الاعتبار لهذا الهامش ' و من بين الأولويات العمل علي انجاز معجم لفظي للغة العربية القديمة [2] .

ب- الأساطير والشعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم:

ليس المجال هنا محصورا علي الديانة الاسلامية ,بل هو مجال يهم الديانات السماوية كاليهودية والمسيحية

انه موضوع واسع يستحق الاستكشاف , لكن اركون يعترف بوجود ثغرات تتعلق بدراسات تمهيدية لتحديد العناصر الفعلية التي استعارها الخطاب القراني من هذا التراث القديم والسابق عليه [3] .و يعتبر اركون ان استخدام مصطلح الملائمة هو امر جوهري في فعل اعادة القراءة,باعتباره يفرز لنا بين التراكم الاكاديمي للمعلومات , وبين دراسة مجريات الاسلوبية التي استخدمها القران. لا يمكن القيام بهذه المهمة إلا بلجوئنا إلى المنهج المقارن المطبق من لدن أنثروبولوجيا الأديان حتى نتمكن من تحليل كل القصص والحكايات الواردة في القرآن ومقارنتها بنظيراتها في أديان الشرق الأوسط مع ضرورة تحديد صيغتها التعبيرية ووظائفها المعنوية في كل الحالات[4].

[1] اركون , القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني ص106
[2] المرجع نفسه ص 107
[3] المرجع نفسه ص 108
[4] المرجع نفسه ص 109

6- قراءة التطبيقية لسورة الفاتحة:

ان الطموح الذي ينشده اركون في سياق قرائته للنص الديني, هو الخروج من اسر الايديولوجيا التي ظل يتلف عبها الفكر الاسلامي , وتفكيك الارذوكسية الدينيةة والانفتاح علي رحاب جديدة تشمل التجربة الدينية الانسانيةفي كليتها .و لهذا هويعلن منذ البداية في قراءته ,انه لا ينخرط في الخط التبجيلي , ولا هو يريج اختزال النص الديني في مشروع انثروبولوجي ولساني.

يقول اركون :" سيعترض عليا الاهوتيون المحترفون فورا , زاعمين اني اريد ان اختزل كلام الله الي مجرد مشروع انثربولوجي مهدد بالاغراء الوضعي"[1] .

ان قراءة نصا متميزا كسورة الفاتحة في نظر ه يجبرنا عاي اعتمادالقارءة الالسنية بكيفية مفتوحة ذلك ان هذه القراءة تتضمن قيمة لا مثيل لها من حيث الدقة والتقشف , من حيث هي تحصرنا داخل حدود الامكانيات التعبيرية للغة.و بناءا علي هذا التوجه يحدد اركون مسالك قرائته لسورة الفاتحة تفتح بسؤال حول موضوع القراءة , ثم تتبع بتنفيذ القراءة المحددة او ما يسميه بالحظة الالسنية , وصولا اليااللحظةالختامية وهي ما يسميه أيضا بالحظة النقدية.

لماذا سورة الفاتحة من دون غيرها؟ ان اهميتها عند اركون ترتبط بما يحيل عليه في المخيال الاسلامي لمترلتها التي تحتلها من حيث هي سورة جامعة لعلوم القرآن ومقاصده,**فالله كما يقول الحسن البصري قد أودع علوم الكتب السابقة في القرآن ثم أودع علوم القرآن في الفاتحة،فمن علم تفسيرها كمن علم تفسير جميع الكتب** * .

ان نص السورة قصير نسبيا , و هو يمثل جزءا من النص الكامل الذي هو القران , و من وجهة نظر السنية يعتبر هذا الاخير مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات والمنطوقات المكتوبة بالغة العربية , لايمكن ان نصل اليها الا عن طريق النصالذي ثبت كتابيا بعد القرن الرابع هجري.[2]

---

[1] اركون , القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني ص 111

* **أورده أركون أثناء قراءته لسورة الفاتحة، في:أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،**

[2] ركون , القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني ص115

يعترف اركون بالصعوبات التي تطرحها طبيعة النص في محاولة اعادة قرائته الشاملة, علي هذا الاساس كانت القراءة التي يريدها محتاجة الي منطلقات بلورها في المبادئ التالية :

-1- ان القران مدونة متجانسة , وليس عبارة عن مدونة عينة, مقتطعةاعتباطيا بواسطة قواعد مسبقة في البحث , كل العبارات التي يتضمنها كانت انتجت في نفس الوضعية العامة للكلام , أي نفس الظرف العام للخطاب.و يذكرنا اركون بان مدلول الوضعية العامة للخطاب في التداول اللساني يقصد بها مجمل الظروف التي جري في داخلها فعل كلامي مكتوبا كان ام شفاهيا.

-2- هذه المدونة كما يسميها اركون ' مدونة منتهية وناجزة, و هي محدودة بجملة الايات التي تشكلها ,و مكتملةمن حيث المضمون و صيغ التعبير ,كما ان مفهوم الانجاز عنده من شانه ان يجنب الوقوع في اسر القراءة التبجيلية من جهو واسر القراءة الفيلولوجية من جهة اخري .

-3- انها مدونة مفتوحة علي الرغم من محدوديتها واكتمالها , وهو يقصد بذلك انفتاحها علي السياقات المتعددة التي تتضمنها كل قراءة .

-4- ان القران هو مجموعة منطوقات لغوية ,معني ذلك انه كان و لا يزال كلاما شفهيا قبل ان يكون نصا مكتوبا , لكن تتباين المكانة اللغوية بين الكلام المتلفظ من قبل النبي وبين الكلام المتلفظ من قبل المؤمنين.هذا التمييز يفضي إلي ثلاثة بروتوكولات للقراءة ,يحددها اركون في ما يسميه ببروتوكول القراءة الطقسية ,و بروتوكول القراءة التفسيرية , واخيرا بروتوكول القراءة الالسنية.[1]

-5- ان مجمل المنطوقات او العبارات اللغوية (الايات) تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة علي النص الكلي الشامل المكون من كل المنطوقات المسجلة في المدونة,وان المكانة اللغوية للنص الكلي لايمكن ان تحدد الا بعد القيام بسلسلة من التحريات للنصوص القصيرة ,والنصوص المتوسطة وهو يقصد بها السور.

-6- ان النص هو كتاب واحد , ما انفك يقرا ,وانه يستمر في مطالبتنا باعادة قرائته من دون ان تكون قد تجلت كليا وبشكل صحيح وتام.[2]

---

[1] **محمد اركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص116**

[2] المرجع نفسه ص 114 -116

5-1- الفاتحة : نشاة المفهوم و بروتوكول القراءة :

يحدد اركون في البداية امرا يصفه بالممتنع التحقق,و هو يتعلق بالوضعية العامة للخطاب في كليته,و هو يقصد بذلك ظروف البدئية التي تم ضمنها إنتاج النص في صورته الشفاهية . وهو يقترح قراءة الفاتحة في سياق الترتيب الكرونولوجي,و هو الرقم46, مع مراعاة بعض الشروط من بينها موثوقيته هذا الترتيب لسور القران ,ووجود السورة في ما يسمي بمصحف ابن مسعود,وابن العباس.هذا الوضع قد يؤرق الفيلولوجي و لكن الامر ليس كذلك بالنسبة للساني, ذلك ان المهم بالنسبة له هو وضع الفاتحة علي رأس المدونة المعتمدة علي هيئة الطريقة الجماعية[1] .التي تعبر عن مسار المعني في الوعي الجماعي, و ارتباط الفاتحةبالنص الكلي أنتج ما اسماه اركون بحالة انبنائية, وان أليه اشتغال هذه الانبنائية هو ما يدعوه بالفاتحة مقروءة من خلال تعالقها بالنص الشامل, كما ان هذه الالية تنتج دلالات يتعذر الوقوف بامانة علي مقاصدها الاصلية , وهو يقصد بذلك وضع الفاتحة في السياق السور المرقمة من (1) الي(46) , ثم في حالة خطاب المتكلم الاول,فالتمييز بين هذه المنطوقات امر ضروري بالنسبة له, لان مفهوم الفاتحة يحيل علي شعائرية و لغوية و لاهوتية تم تنحيتها في المنطوقة الثانية من خلال تراث تفسيري متراكم.[2]

هناك ثلاثة بروتوكولات يحددها اركون في قراءة سورة الفاتحة هي:

* بروتوكول القراءة الطقسية او الشعائرية.

* البروتوكول التفسيري.

* البروتوكول الالسني النقدي .

-1- بروتوكول القراءة الطقسية او الشعائرية:

تعتبر هذه القراءة قراءة مستقيمة بمنظور الوعي الاسلامي , فالمؤمن حين ينطق بها يهدف الي تحيين اللحظة التدشينية التي نطق فيها النبي بكلمات الفاتحة, حيث تحضر كل المعاني والقيم الروحية. تجعلهيتجاوز حدود المكان والزمان, فهناك تواصل حميمي تتقاطع فيه المواقف الشعائرية.[3]

---

[1] محمد اركون : القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطابالديني, ص118

[2] المرجع نفسه ص 119

[3] المرجع نفسه ص 120

6-1-1 البروتوكول التفسيري :

تتميز هذه القراءة باعتمادها المنطوقة الثانية -التي ميزها اركون من قبل عن المنطوقة الاولي -بصفتها نضا ذا وصاية, يتداخل مع البرتوكول الشعائري, فهو عموما يتعلق بكل القراءات والتفاسير التقليدية التي تناولت الفاتحة، واعتبرت نفسها ناجزة ونهائية , ترفض كل محاولة لإعادة قراءة الفاتحة. وهذه التفسيرات التقليدية - حسب أركون- لا تخرج عن كونها ظلت حبيسة الدائرة التأويلية. لذا لابد من تجاوزها، ويقترح في المقابل الشروع في عملية حفر أركيولوجي من اجل القبض علي المعنى، داخل مختلف هذه التفاسير والشروح فدراسة النصوص العديدة الثانية التي انتجتها القراءة التفسيرية ينبغي ان تخضع لفحص جاد .[1]

-6-1-2-البروتوكول الالسني النقدي:

يهدف هذا البروتوكول الي الكشف عن القيم اللغوية للنص,و قبل ان يشرع اركون في قراءة سورة الفاتحة يذكرنا بالمسلمات المتحكمة في القراءة التفسيرية ليقابلها فيما بعد بالمباديء المتحكمة في القراءة اللسانية تتحدد عنده هذه المبادئ في النقاط التالية:

- الله موجود وهو عين ذاته، ولا أستطيع معرفته بشكل صحيح إلا من خلال الخطاب النبوي.
- القرآن كآخر تجل لكلام الله.
- تشكل المدونة الرسمية الحقيقة المطلقة لكلام الله.

[1]أركون، ألقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص120

بعد ان يفحص اركون جملة المبادئ التي تقوم عليها القراءة التفسيرية , كاشفا آليتها التحكمية , ينتقل بعدها الي تحديد المبادئ التوجيهية التي ستحكم قراءته للنص الديني .والتي تتحدد في خمسة نقاط هي كما يلي:

-1- ان الإنسان يشكل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان

-2- ان معرفة الواقع بشكل مطابق هي مسؤوليتي .

-3- ان هذه المعرفة تشكل جهدا متواصلا من اجل تجاوز الاكراهات في كل صورها التي تحد من الشرط الوجودي للإنسان.

-4- ان هذه المعرفة هي مجازفة مستمرة من حيث هي تستدعي خروج متكرر عن حدود السياج المغلق.

-5- هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن معا : مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر نحو الله ,ومسار الباحث الذي يرفض ابستيمولوجيا التوقف عند حد معين[1] .

-6-3-1- للحظة الألسنية :

لما كان هناك دوما مسافة بين النص في لغته الاصلية و النص المترجم , فان قراءة اركون لسورة الفاتحة سوف تعتمد علي النص العربي وليس علي الترجمة الفرنسية ,و هو ما يخول له وصف عملية القول ,فما الذي يقصده اركون بعملية القول ؟ ان اللسانيات المعاصرة تميز يميزا دقيقا بين عملية النطق , اوفعل انتاج النص من قبل متكلم ,و بين المنطوقة اوالعبارة التي النص المنجز والمتحقق' وهي تتيح كما يري اركون تقويم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق و العودة الي المنطوقة في صياغتهاالناجزة.[2] فعملية القول تستخدم حروف اللغة ,والفاظها,وافعالها,و اسماؤها ,و بنيتها الصرفية والنحوية التي تشكل ما يسمييمشكلات الخطاب ,تستخدم من قيلالمتكلم باسلوب معين يقتضيه حال الخطاب وسياقه قضد تبليغ الرسالة للسامع والتأثير فيه واقناعه' هذه الضياغة هي ما يسمي بالنظم والايقاع.يسعي اركون الي دراسة السورة بشكل متتابع بداية من المعرفات كأدوات التعريف والصفات و الضمائر' ثم النظام الفعلي , وبعده النظام الاسمي ,ثم البني التحتية ,ثم اخيرا النظم والايقاع.

---

[1] اركون , القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني 123

[2] المرجع نفسه ص125

6-3-ا- المعرفات:

كملاحظة اولية تتعلق بالمحددات 'يشير اركون الي ان الاسماء في كليتها تتحدد باداة التعريف "ال"' او بواسطة تكملة تعريفيه, وعليه فان المتحدث عنه يكون معلوما لا محالة' أو علي الأقل قابل لان يكون معلوما من قبل المتكلم وباستثناء كلمة"الحمد" "الصراط" " المغضوب" " الضالين" في السورة, تتقدمها كلها كلمة "الله" التي لاترد كفاعل نحوي الا في كلمة واحدة هي :" انعمت" ,و هي محددة باداةالتعريف"ال" اوهي محددةايضا باسماء البدل "الرحمن" "الرحيم".

ان العودة فيما يري اركون الي الحالة العامة للخطاب,و المتعلقة بالنبي كناطق اول به تبين ان تعريف كلمة "اله" يحيل الي مفهوم غير متبلور في النصوص السابقة للفاتحة, بالمقابل فان هذا التعريف يميل الي ان يحل تسمية وحيدة, كونية محل استخدام استخدام مشترك ذي مضمون متغير [1] .

ان قيمة اداة التعريف تكتسي أهمية بالغة في التركيبة اللغوية كما يؤكد ذلك اركون,فهي تتضمن قيمة تعميميه وتصنيفية, فاذا كلمة " الحمد" مثلا داخل السورة فهي تتجاوز حدود المكان والزمان ,و من جهة اخري نجد كلمات " الذين انعمت عليهم" "الصراط المستقيم" "المغضوب عليهم" فهي تحدد اصناف اشخاص محددين,وقابلين للتحديد في ان معا .

ان الاضافة في النحو العربي دالة علي العلاقة بين المحدد(بالكسرة) والمحدد(بالفتحة) فهناك في رأي اركون تفاعل نحوي بينهما يمتد إلي مستوي المعني ايضا' فكلمة " الرب" في عبارة " رب العالمين" سيصبح معناها مخصصا بطريق المضاف اليه " العالمين".

-6-3-ب الضمائر في سورة الفاتحة:-

تتيح الضمائر –فيما يري اركون- امكانية متابعة تدخل الذات المتكلمة ,و هي لحظة ذات اهمية بالغة في قرائته.ان جملة الملاحظات التي تستوقفه هي وجود ضميرا لمخاطب في صيغة المفرد في عبارة " اياك نعبد" ثم عبارة "اياك نستعين", فالمرسل اليه هنا هو "الله" الذي سيكون فاعلا نحويافي عبارة " انعمت عليهم","غير المغضوب عليهم"لكن الفارق بينهما انه جاء في الاولي صريحا في حين انه جاء في الثانية مضمرا,هذا التقابل سيكون مرتكزا يستخلص منه اركون بعض الدروس فيما بعد.

---

[1] محمد اركون : القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطابالديني, ص126

الملاحظة الثانية التي ينتبه إليها اركون تعلق بضمير أخر هو :"نحن" و هو صريح ايضا فهي مرتبطة ب "انت " في النص'وقيمتها المعنوية لا يمكن ان تكون الا انت وهم,التي تحيل علي كل الحاضرين اثناء التلاوة الطقسية[1]

دون استثناء المتكلمين الممكنين الذين سينطقون بالنص دون إمكان الإفلات من القيم اللغوية المحايثة للنص.

يمضي أركون في محاولة استنفاذ الأسئلة التي تطرحها محددات الضمائر ,مبينا انه لا توجد في النص أي علامة قواعدية تدل علي المؤلف,فالتعالق بين انت/نحن يخول لنا الحديث عن انا متكلمة متغيرة و عن مرسل اليه محدد, فيحين انها تظهر في بقية النص الاجمالي ممثلة في فعل الأمر, او انا قواعدية في صيغة "انا"أي "نحن" التي تظهر في الفاتحة بصفتها المرسل – المرسل اليه.[2]

يعمد ايضا اركون الي مفهوم "العامل" (actant) و هو مصطلح السني, يعني الفاعل بمعني يتجاوز المعني النحوي, و هو علي الرغم من صعوبته ' الاانه من منظور اركون يتمتع بقدرة متميزة علي شرح الية اشتغال المحددات للنص,الذي يبلغ من الخصوصية تجعله لا يطرح مسالة المؤلف' فهو ينبثق من خلاله بشكل من الاشكال,يترتب عن ذلك مجاوزة للمسلمات الاهوتية[3] .

-6-3-ج الافعال في سورة الفاتحة :

يلاحظ اركون قلة الافعال في هذه السورة , هناك فعا واحد في صيغة الماضي و هو " انعمت" يدل علي حدث تم و انقضي ناتج عن فاعل مستقل وسيد , وهناك فوق ذلك فعلين مصرفين علي ضيغة الفعل المضارع هما : " نعبد" " نستعين"و هي صيغة دالة علي التوتر و الجهد, ودالة ذلك وجود كلمة "اياك" قبلهما يلاحظ اركون كيفية تحالف الوظائف النحوية مع القيم المعنوية من اجل التعبير بصورة مطابقة عن الجدلية المشكلة لكلا العاملين , اضافة الي وجد فعل الامر " اهدنا"الدال علي طلب الرحمة , ودالته متضمنه في فعل العبادة السابقة عليه.يتبين اركون وجود تقابل اخر بين الفعل الماضي /و الفعل المضارع ما يضفي عليهما تميز لمكانتهما داخل النص.

-6-3-د الاسماء و التحويل الي اسم في سورة الفاتحة:

من اجل تحديد ما يسميه أركون بتيبولوجيا الخطاب يعمد الي المفاهيم الاصلية في سورة الفاتحة وهي :

---

[1] محمد اركون : القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني ص129

[2] المرجع نفسه ص129

[3] احمد بوعود,الظاهرة القرانية عند محمد اركون , ص180

اسم الله,حمد,رب , يوم ,دين ,صراط, فدراسة الحقل المعنوي لهذه الكلمات يقتضي ربطها بالبني الايتمولوجية من جهة , وتقييم التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي أو المعجمي المستخدم من قبل اللغة القرآنية من جهة اخري.[1] ورغم الصعوبة التي تطرحها هذه المهمة باعتراف اركون , الا انه بالمقابل يمكن ايجاد مدخل اخر يكمن في عمليات التحويل الي اسم ما دامت المصادر تمارس بدورها فعلا نحويا تماما كالاسماء.

البنيات النحوية في سورة الفاتحة :

يميز اركون بين اربع وحدات للقراءة, ثم سبعة وحدات اخبارية في عملية تقطيعه للنص القائمة اساسا علي مشكلات الخطاب ' وعليه فهو ينظم النص في التقطيعات التالية :

-1-بسم الله - 1- الرحمن الرحيم

-2- الحمد لله - 1- رب العالمين

2- الرحمن الرحيم

- 3- مالك يوم الدين

-3- إياك نعبد وإياك نستعين

-4- اهدنا الصراط المستقيم - 1- صراط الذين أنعمت عليهم

- 2- غير المغضوب عليهم

- 3- ولا الضالين[2]

هذا التقطيع مرتكزه التمييز النحوي بين ما يسميه اركون بالعبارة النواة /والعبارة التوسع ' يتيح لنا فهم الكيفية التي يتم بها التوسيع المعنوي للفاعل "الله"و يلاحظ أيضا أن العبارات النواة تتضمن في ان معا علي النموذج العاملي و هو يعني عنده ان كل التبشير القرآني يتمحور حول عاملين هما الشخصيات الأساسية , هذه النواة تتوسع نحو كلية النص .

[1] اركون , القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني ,ص132
[2] المرجع نفسه ص 133

-6-3-ه **النظم والايقاع** : تلح نظرية النظم علي اهمية الايقاع و النغم , والتشديد و الكثافة في القول , يعترف اركون بثراء الادبيات بهذا النوع من الاهتمام , لكنها في عمومها لم ترقي الي مستوي المناهج الحديثة , ولهذا يري انه من غير الممكن المخاطرة بتفسير مرض لنص قصير كالفاتحة, و بناءا علي ذلك يكتفي بالتنبيه الي وجود قافية "ايم" متناوبة مع قافية " اين" , اما في ما يتعلق بالوحدات الصوتية الصغري فانه يلاحظ ايضا هيمنة " الميم")(15مرة)' ثم "لام" (12 مرة) كذلك الشأن نفسه بالنسبة "نون" ثم "هاء" (5 مرات) .هذه الدراسة النظمية تحتاج الي ما يكملها وهو يقصد بذلك الدراسة الرمزية . [1]

-6-1-4 العلاقة النقدية : يستوحي اركون مفهوم العلاقة النقدية من اعمال الناقد السويسري " جان سترابونسكي"الذي عمل في مؤلفه " العلاقة النقدية " علي بيان طبيعة العلاقة التي تحكم القارئ والعمل الادبي والتي ينتقل فيها من التعاطف و الانسياق الوجداني مع النص الي لحظة مختلفة يتعامل فيها معه علي انه جسد هامد أي مجرد شئ, هي لحظة إقصاء الشعور المبدئي الذي يخالجه حين اتصاله للمرة الأولي بالنص , ليصبح مجرد حروف وكلمات و عبارات.وعليه فان هذه العلاقة تراهن علي مراجعة ترتيب العلاقة بين النص ومتلقيه من زاوية نقدية تسائل ظاهرة الوحي وتربطها بمشروطيتها التاريخية، وتلك هي المهمة المنوطة بالإسلاميات التطبيقية المتمثلة في القيام مسح لكل القراءات التي أنتجها التراث التفسيري حول سورة الفاتحة بهدف تحديد نقاط الخلاف والاتفاق بينها وبين القراءة الحديثة[2].وهكذا، وبعد اللحظة اللسانية، يعبر أركون الي لحظتين تنضافان اليها هما : اللحظةالتاريخية و اللحظة الانثربولوجية.;من اجل تدشين اللحظة التاريخية ينتقي اركون من جملة القراءت المتعددة لسورة الفاتحة, العمل الذي قام به فخر الدين الرازي في مؤلفه الموسوم ب:" التفسير الكبير" المعروف ايضا ب"مفاتيح الغيب" لاعتبارات متعددة , فهو من وجهةنظره يتيح لنا امتيازات استراتيجية ,ضمها جهده التفسيري , وهو فوق ذلك يضم تنوعا معرفيا بداية من المعارف النحوية , والفقهية , و الفلسفية ' والصوفية , وحتي العلمية منها .الهدف الذي يروم انجازه اركون من وراء هذا الاختيار هو تحديد نسبة المطابقة بين النص التاسيسي الاول و النص الثاني وهو النص التفسيري .

[1] محمد اركون : القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني, ص126

[2] , عبد المجيد خليقي, قراءة النص الديني عند محمد اركون,ص73

السؤال الاول: هل نستطيع نحن بدورنا , ان نطلق حكمنا علي المعني الاخير في القران؟

السؤال الثاني :ثم علي أي مستوي يمكن ان نموضع هذا المعني الاخير المحدد من قبل الرازي؟هل نموضعه علي المستوي الديني,ام الرمزي ,ام الثقافي,ام الانطولوجي؟[1] .

ان المسالة هنا عنده لاتتوقف عند حدود ترتيب النص الثاني بطريق تصنيف الانساق المتحكمة فيه , انما الغاية تتمثل في بلورة تيبولوجيا للمعني عن طريق معارضة الاصلي بالثقافي , والرمز بالعلامة , و التربية الفكرية بالايدولوجيا ,واللغة المثالية باللغة العقلانية المغلقة علي ذاتها[2] .

ان سورة الفاتحة فيما يري اركون –علي الرغم من انها لا تمدنا بما يكفي كمادة تجيبنا علي السؤال – الا انها مع ذلك تيح لنا علي الأقل فرصة للقيام بذلك. ان بلوغ الأصل البدئي لا يتم حسبه الا عبر اللغة الايحائية الرمزية, ذلك ان المعني يتولد فيها ليتوسع , ولينبني وينهدم .

ان تعامل أركون مع لغة القران كلغة رمزية ,لا يفهم من وراء ذلك استبعاد التفسير التقليدي , انما القصد من ذلك هو الإقرار بالوظيفة الرمزية للغة التي طمسها العقل الارذوكسي المغلق.تتيح اللغة الرمزية الكشف عن خصوصيات الفكر الأسطوري الذي يغذيه المخيال ,ثم ان اللغة بالنسبة لهذا الفكر هي قوة تحقيقية او تنفيذية أي ان المتكلم يحقق مايقول,وقوله يفضي الي التحقق الفعلي لوجوده , لا يستطيع التخلص فيه من رمزانية الشر والخير في كلمات " إياك نعبد" " صراط مستقيم " "أنعمت/ مغضوب عليهم / ضالين ", و لا يستطيع التخلص من مسالة الكينونة المدشنة من قبل كلمات " الله " " رب العالمين "ولا من ذروة الزمن " الموت"[3] .

لاحظ أركون ان مفردات الفاتحة وبناها النحوية تنفتح علي ممكنات للمعني , وتمارسان دورهما كحقل رمزي , ولكن لا يوجد أي نظام معرفي يمكنه ان يستنفذ معناها , وهذا يعني بالنسبة له ان اعادة قراءتها تجبرنا علي اعادة العلاقة مع الأسئلة البدئية, في ما وراء التعاليم التحديدات التراثية المقدسة للحقيقة .

هذا التحليل يفتح امامنا كما يؤكد ذلك اركون سبيلين شاقين في البحث :

---

[1] المرجع نفسه ص 139

[2] احمد بوعود, الظاهرة القرانية عند محمد اركون ص184

[3] محمد اركون : القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني, ص142

السبيل الاول هو ان اللغة القرانية التي توصلت بسرعة الي مستوي عال من التعبير الرمزي تتيح الاسهام في بلورة نظرية للغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالي اوالمجازي الذي انبثقت فيه , ومع سياق الفكرالعلمي الذييعيد الان اكتشاف اللغة.

والسبيل الثاني هو سؤال اركون حول كيفية تحوير المفسرون التقليديون هذه اللغة الرمزية ؟ فإما أنهم حطوا من قدرها وانزلوها الي مستوي خطاب النسقالمقنن ووظائفه , واما انهم حولوها الي خطاب غنوصي او باطني[1]

يأمل أركون الإجابة عن هذين السؤالين عن طريق تعميق الإشكالية والمنهجية النقدية التي وظفها في دراسته للنص الديني .

---

[1]محمد اركون : القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني, ص144

ان سورة الفاتحة فيما يري اركون -علي الرغم من انها لا تمدنا بما يكفي كمادة تجيبنا علي السؤال — الا انها مع ذلك تيح لنا علي الأقل فرصة للقيام بذلك. ان بلوغ الأصل البدئي * لا يتم حسبه الا عبر اللغة الايحائية الرمزية, ذلك ان المعني يتولد فيها ليتوسع , ولينبني وينهدم .

ان تعامل أركون مع لغة القران كلغة رمزية ,لا يفهم من وراء ذلك استبعاد التفسير التقليدي , انما القصد من ذلك هو الإقرار بالوظيفة الرمزية للغة التي طمسها العقل الارذوكسي المغلق.تتيح اللغة الرمزية الكشف عن خصوصيات الفكر الأسطوري الذي يغذيه المخيال ,ثم ان اللغة بالنسبة لهذا الفكر هي قوة تحقيقية او تنفيذية أي ان المتكلم يحقق مايقول,وقوله يفضي الي التحقق الفعلي لوجوده , لا يستطيع التخلص فيه من رمزانية الشر والخير في كلمات " إياك نعبد" " صراط مستقيم " "أنعمت/ مغضوب عليهم / ضالين ", و لا يستطيع التخلص من مسالة الكينونة المدشنة من قبل كلمات " الله " " رب العالمين "ولا من ذروة الزمن " الموت"[1] .

يلاحظ أركون ان مفردات الفاتحة وبناها النحوية تنفتح علي ممكنات للمعني , وتمارسان دورهما كحقل رمزي , ولكن لا يوجد أي نظام معرفي يمكنه ان يستنفذ معناها , وهذا يعني بالنسبة له ان اعادة قراءتها تجبرنا علي اعادة العلاقة مع الأسئلة البدئية, في ما وراء التعاليم التحديدات التراثية المقدسة للحقيقة .

ان هذا التحليل يفتح امامنا كما يؤكد ذلك أركون سبيلين شاقين في البحث الأول هو ان اللغة القرآنية التي توصلت بسرعة الي مستوي عال من التعبير الرمزي تتيح الاسهام في بلورة نظرية للغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالي اوالمجازي الذي انبثقت فيه , ومع سياق الفكر العلمي الذي يعيد الآن اكتشاف اللغة

وثانيا هو سؤال اركون حول كيفية تحوير المفسرون التقليديون هذه اللغة الرمزية ؟ فإما أنهم حطوا من قدرها وانزلوها الي مستوي خطاب النسق المقنن ووظائفه , واما انهم حولوها الي خطاب غنوصي او باطني[2]

يأمل أركون الإجابة عن هذين السؤالين عن طريق تعميق الإشكالية والمنهجية النقدية التي وظفها في دراسته للنص الديني .

---

[1] محمد اركون : القران من التفسير الموروث الي تحليل الخطابالديني, ص142

[2] المرجع نفسه ص144

الفصل الثالث

حول قراءة محمد شحرور للنص الديني.

-1- المشروع الفكري لمحمد شحرور:

في مستهل مؤلفه الموسوم بالاسلام والايمان يعلن شحرور عن الباعث الحقيقي الي التفكير في بلورة مشروعه الفكري ,لقد كان يؤرقه الواقع المتشظي للامة العربية , في علاقتها بالتراث و كيفية تمثله , خصوصا بعد النكسة السياسية في حرب الايام الستة, التي شكلت رجة كبري للوعي العربي ,تنضاف اليها صدمة الحداثة التي افاق عليها الفكر الاسلامي , وو مفعولاتها ايضا علي صعيد الفكر والثقافة التي ولدت هما في اوساط النخبة المثقفة تلخص في كيفية استيعاب التحولات الجارية ,و التأسيس للإسلام قادر علي مسايرة هذه التحولات , واستيعاب الواقع بعقلانية جديدة, تنبني بداية من اعادة قراءة للذات و التراث.

وُلد محمد شحرور بدمشق في الحادي عشر من أبريل / نيسان عام 1938، وبعد حصوله على شهادة الثانوية العامة بدأ دراسة الهندسة المدنية في موسكو وأنهاها هناك بنجاح عام 1964 و اكمل رسالته في الدكتوراه في العاصمة الايرلندية دبلن .

في مقدمةمؤلفه الضخم "الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة" المنشور عام 1990 والذي احتاج فيه – على حد قوله – إلى جهد ما يزيد على عشرين عاما لتأليفه، ركز شحرور على مسائل الخلاف الأساسية التقليدية في الإسلام، بدءا من انعدام الفهم العلمي للقرآن ومرورا ببذل الفقهاء جهدهم للوصول إلى تفسيرات وانتهاءا بالعجز عن بناء نظام معرفي مبني على أسس إسلامية, فقد تأكد له آنذاك أن الفهم السائد للإسلام يتعارض بوضوح مع المضمون الحقيقي للوحي الإلهي, كان طموحه الاكبر هو صياغة نظرية إسلامية جديدة للألوهية متوافقة مع البشر والعالم في نفس الوقت ,ذلك ان الادبيات الاسلامية في نظره لم تكن قادرة علي التناول الفلسفي للعقيدة الاسلامية لبقاءها في اسر الاطروحات التقليدية ما جعلته يتخبط في واقع مازوم يرده اسبابه الي غياب منهج البحث العلمي الموضوعي في دراسة النص الديني ,و التبرير الاستباقي في معاجة القضايا المرتبطة بقضايا الدين , وهو تبرير لا يتزحزح عن الموروث , اضافة الي عدم استثمار نتائج العلوم الحديثة, والتفاعل الاصيل معها, و لايمكن القيام بهذه المهمة الا قي اطار بلورة نظرية في المعرفة الانسانية منطلقها هو النص الديني, واختراق الفقه التقليدي من اجل تاسيس فقه جديد يوائم الراهن, يقول شحرور في هذا السياق: اننا بحاجةالي فقه جديد معاصر, وبحاجة الي فهم معاصر للنص الديني , فاذا اردنا اختراق التقليد علينا بصياغة نظرية اصيلة في المعرفة الانسانية بالضرورة الحل الفقهي.[1]

[1] محمد شحرور,الكتاب والقران قراءة معاصرة,شركةالمطبوعات للنشر و التوزيع,ط السادسة,2000,ص32

إن مقولة صلاحية القرآن لكل زمان ومكان تقتضي في رأيه تصور مغاير لبُنية القرآن من حيث كونها بُنية متمايزة عن بُنى النصوص الأخرى,و لهذا كانت القراءات التقليدية مجمدة للنص, حين أفرغته من تاريخيته, ومن ثم فاعليته.بل هم بمجرد باسقاط التفاعل الأول الذي لازم النص نزولاً إلى المجتمعات اللاحقة إذ صار كل مجتمع بمثابة قناة نقلية يتم من خلالها مرور التفاعل الأول. وهكذا صارت ثقافة المسلمين ثقافة نقلية،حولت المجتمعات نسخة طبق الأصل عن المجتمع الأول الذي عاصر نزول النص الإلهي.[1] فكان هذا أحد أهم العوامل التي أدخلت الفكر الاسلامي في متاهة التاريخ وتبني المواقف الأيديولوجية .

يلح شحرور في دعواه الي وجوب التمييز الواضح بين النص الإلهي وبين فهم المجتمع وتفاعله مع النص الإلهي لأن تفاعل المجتمع مع النص وصياغة تفسير ومفهوم له يخضع لعامل التاريخ، وذلك لأن المجتمع يتعامل مع النص الإلهي حسب أدواته المعرفية فيكون فهم النص من قبل أي مجتمع خاص لهم لا يتجاوزه إلى غيره إلاّ من كونه تراثاً ثقافياً يؤخذ به بعد عملية فرزه حسب الأدوات المعرفية الجديدة، ويبقى النص الإلهي مستمراً في الوجود والعطاء الزمكاني لكل مجتمع يتفاعل معه بشكل مباشر حسب أدواته المعرفية.لهذا يدعو ايضا الي اهمية مسالة اعادة قراءة النص الديني باعتباره نصا تاسيسيا للثقافة الاسلامية, ما يجعل من هذه القراءة الحداثية للقرآن اقتضاء ثقافي , ان النص القرآني نص مرتبط بالواقع من كونه محلاً لخطابه، وبالتالي أخذ صفة الواقع ذاته من حيث الثبات والتغيير، فما هو ثابت في الواقع يكون كذلك في النص، وما يكون متغيراً في الواقع يكون كذلك في النص على صعيد الآفاق والأنفس، والعلاقة بينهما علاقة اللازم بالملزوم لا ينفكان عن بعضهما بعضاً أبداً , فوحدة المصدر , الواقع/النص تقتضي تطابق القول مع الفعل ضرورة(كلام الله وكلماته). ومن هذا الوجه ظهرت مقولة: ثبات المبنى والمفهوم وحركة المعنى. لأن الإنسان ليس مَلِكاً في الأرض، وليس عبداً مملوكاً. وإنما هو في مقام الخلافة، ، الذي يقتضي الالتزام بالحدود التي أَمرَ بها الله. هذه الحدود تمثل الجانب الثابت من التشريع، وقد أعطى المُستَخْلِف للخليفة حرية التحرك ضمن هذه الحدود، ليحقق مصلحته ويواكب التطور والمستجدات ليحصل عنده التوازن النفسي والاستقرار الاجتماعي، ويعيش في سعادة نسبية على جنة الأرض من خلال عمارتها وتسخير ما فيها لنشر العدل والمحبة والسلام والأمان بين المجتمعات الإنسانية[2]، وهذا هو الجانب المتغير من النص الإلهي.هذه خلاصة رؤية محمد شحرور لشروط التحديث ومسايرة التحولات العالمية الكبري فكرا و حضارة.

---

[1] محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ص , ص32

[2] المرجع نفسه ص18

ان مشروع القراءة الجديدة التي يبشر بها شحرور يضمه مؤلفه الضخم الذي سبقت الاشارة اليه و المعنون ب: " الكتاب والقران قراءة معاصرة " يفتتح شحرور هذا العمل بتحديد معجم مصطلحي سيشكل منطلق قراءته فيما بعد , فيميز يميزا دقيقا بين الكتاب والقران , وبين الذكر والفرقان,ثم يتحدث عن القران والسبع المثاني ويبين محتويات القران , ثم يبين لنا ان اسباب النزول هي للاحكام ولتفصيل الكتاب' ثم ينتقل بعدها الي النبوة و الرسالة مبينا الاختلاف القائم بينهما ومؤكدا علي ان ام الكتاب هي رسالة محمد (صلعم) وقد جاء القران تصديقا لها,و ان ام الكتاب هي كتاب الالوهية , والقران والسبع المثاني هو كتاب الربوبية.

عموما وتجنبا للتفاصيل الكثيرة التي يعرضها في هذا المؤلف' حاول شحرور طرح قسمين من الأفكار: القسم الأول منها يرتبط باساسيات الفهم والإدراك, والتي ستشكل في قراءته الأساسات و القواعد, والقسم الثاني يتعلق بجملة من الأفكار الفرعية التي يعتبرها نتائج مترتبة عن الأساسات الأولي.

ان القران عنده حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الانساني, و يمكن للانسان ان يفهم مضامينه بتوظيف المعرفة العلمية, وان النبوة التي ثبتت للرسول بالقران والسبع المثاني , وتفصيل الكتاب مربوطة بالعلوم الموضوعية والتاريخية,ويؤكد ايضا شحرور علي ان الايات القرانية هي ايات قوانين الوجود' و يميز أيضا في مقام اخر بين مفهوم الانزال والتنزيل معتبرا الاول هو عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني في حين ان التنزيل هو عملية نقل خارج الوعي الانساني لكنها تمت بوساطة جبريل.

و في سياق حديثة عن مفهوم السنه النبوية يشير شحرور الي المغالطة التاريخية التي تم من خلالها تحديد مفهوم السنة من حيث هي كل ما صدر عن الرسول (صلعم) من قول او فعل , او نهي , او امر , او اقرار, انها ليست وحيا من منظوره , بقدر ما هي تعبر عن الاحتمال الاول لتفاعل الاسلام مع مرحلة تاريخيية محددة, وهذا التفاعل ليس هو الاول والاخير , كذلك بالنسبة لمايتعلق بمسالة الفقه فان بدوره مرتبط بشروطه التاريخية.و فوق كل هذا يبشر شحرور في كتابه بنظرية جديدة في ما يتعلق بحدود الله وتطبيقاتها يبنيها علي اساس ما يسميه بالاستقامة والحنفية الذان تكمن فيهما جدلية التشريع وديناميكيته التي تمنحه القدرة علي التطور.يقول شحرور : " ان حالة الحد الاعلي , و حالة الحد الادني, وحالة الحدين الاعلي والادني معا, هي الخطوط المستقيمة التي تعطينا مجال الحركة الحنيفية في التشريع.[1]

[1] محمد شحرور,الكتاب والقران قراءة معاصرة ' ص453

اولا : ايمانيات : تقوم هذه الخطوة الاولية عند شحرورعلي البنود التالية:

-1- ضرورة التعامل مع للنص القراني علي انه نص ايماني بالدرجة الاولي ,وليس هو كتاب علم , وم

ن ثمة فهو يشكل حجة علي تابعيه والمؤمنين به , لا يمكن ان ينسحب الحجاج به علي غير المؤمنين به .

-2- ان التاريخ البشري هو المنوط من خلال سيرورته بالكشف مصداقية التتريل الحكيم , و من ثمة

ليس من الضرورة في شئ ان ترد هذه الحقيقة علي لسان تابعي او فقيه.

-3- النقطة الثالثة تتعلق بنظرته للوجود,فالوجود المادي و نواميسه عنده هما كلمات الله, التي ستشكل

مختلف العلوم االمادية ابجديتها , وان هذا الوجود مكتف ذاتيا ليس بحاجة الي شئ من خارجه لتفسيره

-4- ان مداخل فهم التتريل الحكيم ما دام من منظوره مكتفيا بذاته شانه في ذلك شان الوجود فان لن

يكون بحاجة الي وساطة تابعيه من خلال المسانيد, لذلك نحن مطالبين بالتعامل معه بصورة مباشرةما دام

اعتقادنا يقوم علي ان خالق الوجود بكلماته هو نفسه موحي التتريل الحكيم بكلامه.

-5- ان التتريل الحكيم مطلق في ذاته ,وبالمقابل فهو نسبي بالنسبة للمتلقي تبعا للنظم المعرفية والثقافية و

هوما يسميه بثبات النص في ذاته و حركة المحتوي بالنسبةللمتلقي.[1]

---

[1] د.محمد شحرور,تجفيف منابع الارهاب , ص27

كما انه فوق ذلك يميز بين ايمانين : الاول عنده متعلق بالايمان بالله وهو الاسلام والمسلمون , اما الثاني هو متعلق بالايمان بالرسول صلي الله عليه وسلم و هو عنده الايمان والمؤمنون , فالاسلام عنده عالمي انساني عرف مسار تراكمي بداية من سيدنا نوح الي اخر الرسل محمد عليه الصلاة والسلام و هو دين الفطرة علي العكس من الايمان الذي هو ضدا لها ماد ام ان الانسان لا يمكن ان يؤديها الا بوجود الامر الذي يوجهه اليها كالصوم و الصلاة والزكاة , بناءا علي هذه المنطلقات الايمانية يدعو شحرور الي اعادة النظر في مفهوم الايمان والاسلام الذي تكرس تاريخيا لدينا وتصحيحهما من منطلق النص القراني ذاته,لان ما نعانيه من تازم واقعنا الاخلاقي والثقافي يرتد الي الخلط بينهما , حيث تم تحديدمفهوم الايمان علي اساس مفهوم الاسلام , وبالمقابل تم تحديد مفهوم الاسلام علي اركان الايمان.

ثانيا : اوليات :

تقوم دراسة نص ايا كانت طبيعته عند محمدشحرور علي الاركان المعروفةفي الحقل النقدي وهي المؤلف, والنص , والمتلقي.و هو مؤمن بانفتاح النص علي امكانات متعددة للفهم, ومن ثم فهو يتبني مبدا حرية القراءة دون استباحة النص ,كونه لايميل الي انتزاع الصفة القدسية للنص الديني كماتدعو اليه بعض المواقف النقدية التي تقوم علي مسلمات نظرية التلقي والتي تهتم بالقارئ و شروط القراءة في المقام الاول.هذا القارئ يصبح في سياق هذا التصور هو منتج المعني، الذي تحكمه سياقات تاريخية واجتماعية و ثقافية محددة, فالقارئ يقرأ النص انطلاقا من إهتمامات تخصه أو الجماعة التي ينتمي إليها ، القارئ يهدف دائما إلى غرض يسعى إلى إثباته[1]

ولماكان قارئ النص الديني يتعامل مع نص محملا بلغة ترميزية وبناءات تخييليه لا تتقاطع مع طبيعة نصوص اخري ,كان من المنطق ان تختلف القراءة , بالاختلاف مدارك الناس وتطور معارفهم في فترة تاريخية محددة, وبناءا علي ذلك لايمكن الحديث عن قراءة تامة من طرف إنسان واحد , او حتي من قبل جماعة ثقافية, قراءة مطابقة لما اراده الله و كما اراده ,والا سيكون عندئذ شريكا لله في المعرفة, ويستند محمد شحرور في هذا التصور علي الاية التالية : " لكل نبا مستقر وسوف تعلمون" الانعام67 .فالنص عنده يتصف بالثبات من جهة , وبحركة المحتوي من جهة اخري ما يجعل أحكامه حنيفية أي تتصف بقابلية المرونة مع المتغيرات .

[1] عبد الفتاح كليطو، المنهجية في الآداب و العلوم الإنسانية ، مشترك دار توبقال للنشر الطبعة 3 / 2001 ص 19

ثالثا: لغويات :

يقوم تصور الدكتور محمد شحرور لوظيفة للغة في علاقتها بالفكر علي ان اللفظ هو اداة المعني وهو خادمه, فالمعني هو الذي يملك استراتيجيته من خلال اللفظ كوسيط بين المرسل والمتلقي, هذا المرسل حين يتقدم برسالته , فهو لا يروم افهام السامع معني اللفظ وهو مفردا' ذلك ان المعني يوجد في النظم وليس في اللفظ معزولا عن باقي الالفاظ ,ما يجعل من التحليل المعجمي غيرقادرا علي استيعاب مقاصد النص اللغوي في كليته.و لما كانت اللغة تتمتع بوظيفة مزدوجة هي التبليغ والانتاج , أي انتاج الفكر فان علاقتهما هي علاقة واحدية لا تقبل الانفصال ,وان التطور الذي يحصل للغة لابد حاصل ايضا للفكر.

ان القران الكريم من منظوره ايضا خال من اللغو والحشو ,و بالتالي لا يمكن حذف كلمة منه دون ان يختل المعني , كذلك الامر بالنسبة للتقديم والتاخير, كما ان القران الكريم لا يتضمن الترادف سواءا تعلق الأمر بالألفاظ او بالتراكيب, وهذا المبدا هو الذي يحفزنا لاعادة النظر في كثير من المفاهيم القرانية التي تبلورت وتكرست تاريخيا في الثقافة الاسلامية علي اساسها تقوم ثقافتنا في رؤيتها للوجود والانسان في كل تفاصيلهما.و القول بالترادف يرتد الي مرحلة محددة كان بلغها التطور اللغة , وهي كما يسميها شحرور مرحلة ما قبل التجريد النهائي[1]

[1] د.محمد شحرور,تجفيف منابع الارهاب ,ص31

ان هذه المرتكزات في قراءة شحرور هي التي ستحدد مايسميه بالمنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية[1] وذلك من خلال دراسة الخصائص البنيوية للعربية في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة, كما انها تستمد جذورها من الدراسات التراثية للغة تحديدا من اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي التي تنضوي تحتها نظرية الإمام الجرجاني في كتاب الخصائص , و نظرية ابن جني التي بلورها في دلائل الاعجاز.

ينتمي ابن جني- كما هو معلوم- الي المدرسة الاعتزالية المعروفة باعتبارها وتمجيدها للنظر العقلي, و لهذا امنت باهمية أصول علم الكلام النظريّة ومبادئه الإجرائيّة في سائر العلوم , فالاعتزال "منهج في البحث والتجربة والاستدلال العقلي[2] " و هو مذهب نتح من اصوله كبار اللغويين القدماء ، كسيبويه والفراء والفارسي والزمخشري وغيرهم ، وقد كانت ثقتهم كبيرة بالعقل لا يحدها إلا احترام أوامر الشرع؛ فكل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل؛ فما قبل أقرّوه، وما لم يقبل رفضوه وجعلته,هذه المرجعية الفكرية دفعته الي الدفاع عن ضرورة جعل اللغة علما , وهي دعوي تنم عن عقل شمولي متميز، سيفتتح لمن بعده أسس البحث اللغوي وأساليبه.من خلال مؤلفة الهام "كتاب الخصائص" الذي حاول فيه بحث النظام العام للغة,مستندا قي ذلك الي لآراء أستاذه أبي علي الفارسي القائمة على دراسة اللغة دراسة بنيوية وظيفيةً، وكانت نقطة البداية عنده هي وصف البنية اللغوية،وصفا تطوريا ,ذلك ان بحثه في ''الخصائص'' يتمركز بشكل رئيسي في نطاق بنية الكلمة المفردة. كما عمد إلى دراسة الأصوات ، ايمانا منه أن الأساس في الظاهرة اللغوية هو النطق , و تعريفه للغة ذلك علي ذلك من حيث هي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم ,وكا مطلوبه العام هو الكشف عن القواعدالتي تنظم العلاقة بين الأصوات في الكلمة.ما جعله يهتم بالاشتقاق واصنافه، ودراسة التقليبات الممكنة للكلمةسواء تعلق الامر منهابالتقليبات اللغوية او الاشتقاقية. وقد انتهي الي أن النقطة التي تتقاطع عندها هذهذ التقليبات هو وحدة المعنى. **والدلالة الصوتية هي ما تؤديه الأصوات المكونة للكلمة من دور في إظهار المعنى,** وأفضى ذلك به إلى القول بوجود علاقة مناسبة طبيعية بين الصوت والمدلول.

و هو موقف لا يخرج عن سياق نظرته العامة فيما يتعلق بمسالة نشوء اللغة الانسانية, علما انه يتبني نظرية التوقيف أو الاصطلاح، مع تاكيد علي ان اللغة لم تنشأ في وقت واحد أي دفعة واحدة، بل هي نشأت في أوقات متتابعة و مختلفة و مع ذلك فهي تظل تحافظ على اتساق نظامها.

---

[1] محمد شحرور : الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ,ص24

[2] سعيد الافغاني: اصول النحو,مطبعة جامعة دمشق, ط3 ,ص91

*

اما في ما يتعلق بالجوانب النظرية للامام الجرجاني في كتابه " دلائل لاعجاز" فقد انطلق هو بدوره من وصف البنية اللغوية وبيان وظيفتها الإبلاغية لأنه بحث في نظم الكلم. انطلاقا من موقفه من قضية الاعجاز في القران. فالإعجاز عنده لا يرتبط باللفظ اوالمعني, بل هو ناتج عن النظم,باعتباره اتصال الألفاظ وتواليها من حيث هي معان وأفكار لا من حيث هي حروف وأصوات.هذا جعله يعمد الي الكشف عن ارتباط خصائص بنية الكلمة المفردة بالوظيفة الإبلاغية التي تؤديها في الكلام، انطلاقاً من الوظيفة الأساسية للغة كوسيلة للتبليغ فاللغة في تصوره هي نظام لربط الكلمات.و من اجل الكشف عن هذا النظام، لم يكن الجرجاني بحاجة إلى وصفه وصفاً تطورياً، بل عمد إلى وصفه وصفاً تزامنياً [1] كانت مترتبات هذاالتصور, هو القول باعتباطية الإشارة اللغوية, كما انصب فوق ذلك اهتمامه .بمحاولة اكتشافالقواعد الشاملة لنظام اللغة وأكد ارتباط اللغة بالتفكير. ولدى البحث في نشأة اللغات، بين دور التفكير في نشأة اللغة. وجوّز –كما فعل ابن جني– القول بأن اللغة تواضع أو إلهام. ولكنه أكد أن مهمة الكلمات المفردة لم تقتصر علي وضعها على التسمية فقط، بل كانت مهمتها مرتبطة أيضاً بالإبلاغ . لقد بحث الجرجاني في القوانين اللسانية العامة. وانتهي الي انه لا يمكن أن تكون الكلمة المفردة أدل على معناها الذي وضعت له من كلمة أخرى، سواء أكان ذلك في لغة واحدة أم في لغات مختلفة ,وان الخبر معنى بين شيئين، وليس في الدنيا خبر يعرف من غير هذا السبيل.

يلاحظ شحرور بناءا علي ذلك ان نظريتي ابن جني والجرجاني متتامتان، بل ابعد من ذلك انه يصح القول أنهما تؤلفان جانبين لنظرية لسانية واحدة تعبر–برأيي– عن اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية. ويظهر التتام بين النظريتين في النقطتين التاليتين:

أ — ضرورة الوبط بين الدراسة التزامنية لنظام اللغوي التي تقدمها نظرية الجرجاني والدراسة التطورية له التي تقدمها نظرية ابن جني

ب — ضرورة الربط بين القول بأن اللغة لم تنشأ دفعة واحدة الذي اعتمدته نظرية ابن جني والقول بارتباط نشأة اللغة بالتفكير الذي اعتمدته نظرية الجرجاني ويعني ذلك أن اللغة قد نشأت وتطور نظامها واكتمل، بشكل مواز لنشأة التفكير الإنساني وتطور نظامه واكتماله.[2]

أن الملامح العامة لاتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية يمكن تحديدها في المبادئ التالية

[1] حاكم الزيادي:الدرس الدلالي عند عبد القادر الجرجاني, دار صفاء للطباعة والنشر والتوزيع,ط1, 46 ص

[2] محمد شحرور, الكتاب والقران ص22

أن الخطوط العامة التي تتاطر داخلها نظرية مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية تحددها المنطلقات التالية:

*من حيث تصورها للغة, فهي تقوم علي التعامل مع اللغة علي انها نظام نسقي.

* انها مؤسسة اجتماعية، ترتبط فيها البنية اللغوية بوظيفة الاتصال التي تؤديها اللغة

* من حيث طبيعة اللعلاقة بين الفكر واللغة تقرر انهما متلازمان,

و لما كان النظام اللغوي في حركة مستمرة، اقتضي ذلك اعتماد منهج تاريخي علمي. الذي يقوم في نظر شحرور علي التتام بين نظريتي ابن جني وعبد القاهر الجرجاني تأسيسا علي المبادئ التالية :

-1- التلازم بين النطق والتفكير ووظيفة الإبلاغ منذ بداية نشأة الكلام الإنسان. وإدراك العلاقة الذهنية بين الصوت وما يشير إليه كان البداية الأولى في تكون التفكير الإنساني. وقد نطق الإنسان الأصوات بشكل واعٍ ليستخدمها وسيلة لنقل أغراضه للآخرين

-2- لم ينشأ التفكير الإنساني مكتملاً طفرة واحدة، وانطلق خط السير العام لتطوره من إدراك المشخص المحسوس واكتمل بالانتقال إلى المجرد. كما أن النظام اللغوي لم ينشأ مكتملاً طفرة واحدة، بل نشأ واكتمل تدريجياً بشكل مواز لنشأة التفكير الإنساني واكتماله. ويتجلى اكتمال النظام اللغوي في اكتمال أصوات اللغة الصرفي والنحوي'' أي صيغ تغير ''تصرف'' كلماتها "وتعبير مفرداتها عن المجردات واكتمال نظامها القواعدي المفردة وأنماط علاقاتها التركيبية. أما مرحلة ما قبل اكتمال النظام اللغوي فتتجلى في عدم اكتمال أصوات اللغة، وفي تعبير مفرداتها عن المحسوسات فقط، [1] وفي عدم اكتمال صيغ تصرف الكلمات المفردة فيها، وأنماط علاقاتها التركيبية.

-3- إنكار الترادف الذي قد يظنه بعضهم سبباً لتميز لغة ما بثراء مفرداتها وسعة التعبير فيها. والنظر إلى ما يعد الترادف في لغة ما على أنه يعكس مرحلة تاريخية قديمة كانت فيها ألفاظ تلك اللغة تعبر عن التفكير القائم على إدراك المشخص و لم تكن فيها التسميات الحسية قد استكملت بعد تركيزها في تجريدات.[2]

---

[1] سلوي النجار: الجرجاني امام القاضي عبد الجبارنحو رؤية جديدة في قضايا اللغة,دار التنوير للطباعة والنشروط1 ص

[2] المرجع نفسه ,ص101

ضوابط التأويل :

تقوم العملية التاويلية عند محمد شحرور علي جملة من المنطلقات ,والمبادئ,التي تشكل أسسا لا مناص لنا منها في محاولة فهم النص الديني , وهي تتحدد عنده في القواعد التالية:

القاعدة الأولى : تقتضي القاعدة الاولي حتمية التقيد باللسان العربي من منطلق تصوره إن اللسان العربي لا يتضمن خاصية الترادف،أي تعدد اللفظ للدلالة علي المعني الواحد, فلا بناءا علي ذلك تباين اللفظ في مقابل وحدة المعني لأنّ في كل لفظة زيادة معنى ليس في الأخرى، لكن اللفظة الواحدة يمكن أن يكون لها أكثر من معنى . و تشكل هذه النقطة لبنة اساسية في مشروعه الفكري تميزه عن المنظومات الفكرية الأخرى . ولهذا نجده يميز تمييزا جديدا بين الكلمات القرانية كالتتريل والانزال , الذكر , الفرقان ,الكتاب , القدر , الكتب المبين .الخ من تحديات يراها جوهرية في عملية الفهم ,كام يميز فوق ذلك بين ثلاثة أنواع من الآيات في كتاب الله تعالي هي مايسميه:

-ا- **الآيات المتشابهات** —ب- **الآيات المحكمات** —ج- **آيات لامحكمات ولا متشابهات** .

هذا التحديد يقوم علي فهمه للآية 7 من سورة آل عمران '' هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب'' والآية 37 من سورة يونس ''وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه '' ,فالصنف الاول من الايات القرانية يقصد به تلك الايات التي تمثل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح ''القرآن والسبع المثاني'' وهي تتضمن القوانين المادية الموضوعية الناظمة للوجود بفرعيه الكوني والإنساني، وقد جاءت لتفرق بين الحق والباطل في الوجود الموضوعي. هذه الآيات كانت مخزنة في اللوح المحفوظ قبل نزولها وفيها تلازم الإنزال والجعل، وهي قابلة للتأويل وتخضع للمعرفة النسبية وتغطي الجانب الموضوعي في كتاب الله.[1]

[1] محمد شحرور , الكتاب والقران , ص50

من اجل تحديد معني الانزال والتنزيل والتمييز بينهما يقوم شحرور باستقصاء الايات القرانية المتضمنه للكلمتين , ومسائلة دلالتهما في سياقات تقابلية متعددة , من اجل تفنيد المعني المتداول في التفسير التقليدي.

فيما يتعلق **بالانزال** يلاحظ ان هذا الفعل ينطبق علي موضوعات مختلفة منها ' الحديد في قوله تعالي في سورة الحديد الايه 25 :" وانزلنا الحديد" ' كما تنطبق علي اللباس ايضا في قوله تعالي في سورة الاعراف الايه 26

" يا بني ادم قدانزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم وريشا" كما ينطبق هذا ايضا علي القران الكريم ذاته في قوله تعالي في سورة يوسف الايه2 :" انا انزلناه قرانا عربيا " وعليه يتساءل شحرور كيف يجب ان نفهم في هذه السياقات معني التنزيل؟ اما فيما يتعلق بكلمة **التنزيل** يستحضر كذلك بعض الايات المتضمنه للكلمة و مقابلتها باخري في سياقات مختلفة كقوله تعالي في سورة الانسان الاية 23 " انا نحن نزلنا عليك القرانتنزيلا "

و قوله ايضا في سورة الجاثية الاية 2 " تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم " وقوله ايضا في سورة فصلت الايه2

" تنزيل من الرحمن الرحيم ". ان الفهم القائم علي ظاهر اللفظ والاحالة المعجمية سينتهي حسب شحرور الي تسطيح المعني وتشتيته بين حدود هذه المرتكزات التفسيرية , و من اجل تخطي هذه العتبة في الفهم لامناص لنا من الفهم المنطقي الذي يتوافق ومقتضيات العقل و الواقع.التي ستكشف لنا محدودية الفهم الذي تقترحه التفسيرات السائدة حول معني الانزال والتنزيل,اذا ما واجهناه ببعض الاسئلة التي تزج بنا فيها الايات نفسها , بغية تجنب التناقض اذا كان المقصود بالانزال المتعلق بالقران الكريم هو النزولالي السماء الدنيا كما هو معروف في الاثر, فماذا عن الانزال المتعلق بالحديد و اللباس ؟ كذا الامر بالنسبة للايات المتعلقة بالتنزيل فالايات المتضمنه لكلمة التنزيل تحيلنا علي سؤال كيفية التوفيق بين قوله تعالي في الاية 80 في سورة الواقعة " تنزيل من رب العالمين" و قوله تعالي في الاية 23 من سورةالانسان : " انا نحن نزلناعليك القران تنزيلا "

وبناءا عليه ينتهي شحرور الي بلورة دلالة الانزال من حيث هو نقل المعلومة من شكل غير قابل للإدراك الإنساني إلى شكل قابل للإدراك. وقد تم هذا الإنزال دفعة واحدة بالنسبة للقرآن [1] .

اما التنزيل في رايه هو نقلة موضوعية خارج الوعي الإنساني، تم فيها تنزيل الإنزال على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وفي الرسالة تلازم الإنزال والتنزيل لأنها من عند الله مباشرة. [2]

---

[1] محمد شحرور ,الكتاب والقران ص152

[2] المرجع نفسه ص 153

القاعدة الثالثة : و هي متعلقة بمهوم الترتيل , الذي يشكل دعامة اساسية لمنطلقات قراءة شحرور للنص القراني. فهو يسعي منذ البداية في سياق تجديده لفهمنا للنص الي محاولة تقويض الدلالات المعجمية السائدة والتي كرستها القراءة التقليدية, وتقديم دلالة حية مؤسسة داخل اللغة ذاتها.يرفض شحرور المعني المعجمي المتداول لكلمة ترتيل من حيث هو تلاوة او تنغيم , او التأنق في تلاوة القران, او كما ورد في "اساس البلاغة" للزمخشري : ثغر مرتل ورتل ورتل: مفلج مستوى النبتة حسن التنضيد ومن المجاز: رتل القرآن ترتيلا إذا ترسل في تلاوته وأحسن تأليف حروفه. وهو يترسل في كلامه ويترتل.[1] لكنه من جهة اخري لا يلغيه كلية , بل هو يستند الي الاصل اللغوي دون الاخذ بالمعني المتداول ,اذ لا يعقل في رأيه ان نفهم مثلا قوله تعالي في سورة المزمل الاية 1-5 "يا أيها المزمل * قم الليل إلا قليلا * نصفه أو انقص منه قليلا * أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا * إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلا " ان المقصود هنا بالترتيل هو التأنق في تلاوته،بحجة ان قوله تعالي" اناسنلقي عليك قولاً ثقيلا" لا يحيل علي معني التانق في التلاوة، حيث أن "وصف القول بالثقيل" لا يقصد به الثقل في التلفظ والنطق، بل وعورة فهم معنى ما يشتمل عليه القرآن من علم. فالأصل في معنى الترتيل هو الترتيب . قالت العرب : ثغر رتل أي مفلج الأسنان منتظمها ، بين كل سن وسن فواصل دقيقة لكنها ملحوظة على نسق ونظام مرتبين [2] , فالاصل هو الترتيب فلماذا غيب هذا المعني , وأزيح الي معني معني مختلف؟

ان الترتيل كما يراه شحرور هو أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض[3], أي ترتيبها و بناءا علي هذا التصور كان لا بد من اعتبار هذه الخطوة القائمة علي الترتيب للايات قصد فهمها تماما كما فعل هو في مؤلفه " الكتاب والقران" وما انتهي اليه من فروقات بين ما نسميه الكتاب وما نسميه بالقران وضرورة ذلك متاتيه من كون الايات القرانية متفرقة في السوركان نجد مثلا قصة سيدنا نوح عليه السلام موجودة في سورة نوح, والاعراف, و هود, و المؤمنون. إن قاعدة الترتيل عنده هي من قواعد البحث العلمي الحديث ومن دونها لا يمكرإن نأمل الوصول الي نتائج جيدة. لذا نحن مطالبين باعتماد مبدا الترتيل من اجل فهم جديد.هذه القاعدة التي همشت في التفاسير التقليدية , إن اهمية الترتيل عنده تنحصر في فهم القرآن فقط، دون أم الكتاب-في تصنيفه الخاص-' فلا حاجة للترتيل، وإنما تلزم المقارنة فقط مثل مقارنة محارم الزينة مع محارم الزواج.

[1] أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله, أساس البلاغة ج1ص 174
[2] الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي, البرهان في علوم القرآن ج1ص 259
[3] محمد شحرور, الكتابوالقران , ص195

القاعدة الرابعة:

تقوم هذه القاعدة علي اساس الدعوة الي تجنب الوقوع في ما يسميه شحرور بالتعضية و هي تعني قسمة ما لا يقبل القسمة لان في ذلك تبديد لحقيقة الموضوع, يعطينا من اجل بيان ذلك مثالا يتعلق بحالة يورث ذكران من أبيهما سيفاً وحصاناً وسيارة فالتعضية هنا تقتضي قطع السيف إلى قطعتين وكذلك الحال بالنسبة للحصان والسيارة، هذا الفعل سيفضي الي تجريد كل موضوع من قيمته الحقيقة من حيث سيف او سيارة , او حصان لا يقبل التجزئه من اجل توزيعه .

اذا سحبنا هذه الدلالة التي تحيل عليها كلمة التعضية علي النص القراني فان ما ستعنيه هو أن الآية القرآنية قد تحمل فكرة متكاملة وحدها أو فقرة من موضوع كامل. وبعد الترتيل مثل آيات آدم وخلق الكون، ونظرية المعرفة الإنسانية فإن جمع كل مواضيعها مع بعضها يخرج الموضوع الكلي كاملاً . اضافة الي هذه القاعدة يدعو شحرورالي ضرورة فهم مواقع النجوم انطلاقا من فهمه لقوله تعالي في سورة الواقعة الايه 75-76- 77 " فلا اقسم بمواقع النجوم* وانه قسم لو تعلمون عظيم*انه لقران كريم." * ان القرآن قوانين لأحداث موضوعية. والموضوع الواحد جاء في عدة آيات ’’أي قسم إلى عدة آيات’’ فمثلاً ك: و الفجر* وليال عشر*و الشفع والوتر*والليل اذا يسر*هل في ذلك قسم لذي حجر"*كان من الممكن ان تصاغ الايات الاربعة الاولي كما يلي:" و الفجر وليل عشر* والشفع والوتر والليل اذا يسر"أي تصبح ايتين عوضا عن اربعة فإذا أخذنا قاعدة عدم التعضية وهي أن الآية قد تحمل فكرة متكاملة فكانت الفكرة في آية(والفجر)ثم (وليال عشر) فتصبح ’’والفجر وليال عشر لذا قال بعد ذلك (هل في ذلك قسم لذي حجر) أي أن ذا التقسيم للآيات مهم جداً لكل ذي حجر, إن الانتباه لمواقع النجوم في الكتاب كله، وهي الفواصل بين الآيات، لا مواقع النجوم في السماء، هي من مفاتيح تأويل القرآن وفهم آيات الكتاب كله، حيث أن مواقع النجوم جاءت بين آيات الكتاب كله وبالتالي فكل آية من آيات الكتاب تحمل فكرة متكاملة. فإذا نظرنا إلى آيات الكتاب والفواصل بينها رأينا أموراً عجيبة، ويزول العجب إذا فهمنا مبدأ الفكرة المتكاملة[1]

القاعدة السادسة: وهي قاعدة تقوم علي اساس منطقي متعلق بمبدا عدم التناقض , يحددهاشحرور في ما يسميه بقاعدة **تقاطع المعلومات** .

[1] محمد شحرور , الكتاب والقران, ص199

تقوم قاعدة تقاطع المعلومات علي أساس ضرورة منطقية تتمثل في انتفاء أي تناقض بين آيات الكتاب كله سواء ما تعلق منها بالآيات التعليمية , أو التشريعية.و قد كانت هذه القاعدة الآلية التي مكنته من التمييز بين الإنزال و التنزيل و كثيرا من المصطلحات القرآنية التي حددها في معجم قراءته , و- التي تم ذكر بعضها سلفا – حيث عمد الي مقابلة ومقاطعة المعلومات الواردة في آيات الإنزال والتنزيل بعد إحصاءها ، و من ثم تم بلورة المعني الذي ينطبق على الآيات كلها، والوقوف علي التمييز بينهما.وعليه يدعو شحرور إلي ضرورة اعتماد هذه الآلية في فهم الخطاب القرآني ، فنحن مطالبين من اجل ذلك أن نقاطع المعلومات الواردة فيها مع المعلومات الواردة في آيات أخري تتقاطع معها من سور أخري ، وعند ذلك نفهم معنى الآية بشكل ينطبق مع العقل والواقع، وبشكل لا يناقض بعض الآيات بعضها الآخر.[1]

بعد تحديد هذه القواعد الضابطة في رأي محمد شحرور لقراءة تأويلية للقران الكريم يتساءل عن الكيفية التي يمكن من خلالها تطبيق جملة هذه القواعد عمليا ؟ يقترح لإمكانية تجسيد هذا التطبيق جملة من الإجراءات تقوم علي ما يلي :

-1- علينا أن نعتبر أن النبي صلى الله عليه وسلم توفي حديثاً، وجاءنا الكتاب بالترتيب الذي هو عليه الآن، حيث أن ترتيب الآيات في الكتاب توقيفي. وأن القرآن جاء لنا ولمن بعدنا. هذا إن كنا نعتقد حقيقة أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وأن القرآن تضمن الحقيقة المطلقة والفهم النسبي بآن واحد.

-2- نستنتج نظرية في المعرفة الإنسانية مباشرة. وصياغة هذه النظرية يعتبر من أهم الأمور إلحاحاً بالنسبة للعرب والمسلمين. هي من اختصاص الفلاسفة.

-3- فهم الآيات القرآنية المراد تأويلها من قبل العلماء، وكل حسب اختصاصه بحيث تصبح ضمن المعقولات أولاً، حيث أن القرآن كله قابل لأن يدخل ضمنها .

-4-مطابقة ما توصل إليه العلم الموضوعي من انجازات علمية، وكل حسب اختصاصه، وهذا ما يسميه المدرك من عالم المحسوسات مع الفهم العقلاني للآيات المراد تأويلها، أي مطابقة المحسوس بالمعقول مطابقة كاملة الموجودات وقوانين الجدل. وفي حال المطابقة الجزئية، مثل آيات خلق البشر،.. يتم التأويل بتصحيح النظرية إن كان فيها أخطاء وإتمامها إن كان فيها ن

---

[1] محمد شحرور,االكتاب و القران,فراءة معاصرة ص203

-5- إمكانية تأويل الآيات التي تتضمن مواضيع الخارجة عن الادراك الحسي ، ببناء نظرية ظرفية داخلة ضمن عالم المعقول مرحلياً، بحيث تنتقل مع الزمن إلى عالم المحسوس ,و يقترح شحرورمثالا علي قوله من سورة الفرقان الاية 45- في قوله تعالى: " ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ً" * ثم قوله في نفس السورة الاية46 :" ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً " ان تعقل هاتين الايتين يفضي في نظره الي الاستنتاج التالي

اولا :أن الظل له وجود قائم في ذاته ولا علاقة للنور بإيجاده , وثانيا أن علوم الفيزياء حتى يومنا هذا تعتقد أن الظل هو المعلول وأن النور علته، في حين يقول القرآن إن للظل وجوداً ذاتياً منفصل عن النور، ثم جاء النور بعد ذلك ليدلنا عليه فقط .

-6- اما عن الايات التي تتضمن الاخبار عن الغيبيات كالحديث عن الصور والساعة , واليوم الاخر, والجنة والنار يجب تأويلها ايضا بحيث تدخل ضمن عالم المعقولات فياطار نظرية كونية شاملة بحيث تدخل كلها ضمن المعقولات، فبداية الكون يمكن أن تدخل ضمن المعقولات والمحسوسات معاً، أما نهايته فتدخل ضمن نظرية شاملة مع بدايته ضمن المعقولات بحيث تدخل حين قيام هذه الأحداث ضمن المحسوسات[1]. فالتأويل الحسي للساعة في نظره هو حدوثها فعلاً. ولكن يمكن أن تؤول تأويلاً عقلياً قبل حدوثها. وعندما تدخل هذه المصطلحات ضمن المحسوسات تتحقق الآية53 من سورة الاعراف : " هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ "

-7- تنسيب التأويلات ’و اعتبارها ليست نهائية, إنما هي قابلة للتوسيع والنقص , من حيث أن التأويلات الراهنة ترتبط بنسبية أرضيتنا المعرفية . وهذا هو أهم بند يؤكد عليه محمد شحرور, مع دعوي لتكريسه في الوعي الأجيال حتى نتحاشى كل أشكال الانغلاق و التزمت، ولكي تكون روح المنهج العلمي في البحث عن الحقيقة هي المهيمنة على أجيالنا المقبلة.[2]

---

[1] محمد شحرور : الكتاب و القران ص 202
[2] المرجع نفسه ص 204

5-اهم نتائج و مترتبات قراءة محمدشحرور:

بناءا علي جملة تلك المنطلقات والأسس التي ارتكز عليها محمد شحرور في قراءته للنص القراني ,بداية من نفي وجود الترادف في اللغة , الي مبدا الترتيل- بالفهم الذي اقترحة- ,ومبدا عدم التعضية منضافا اليها جملة المبادئ التي سبق تحديدها فيما اسماه بضوابط التاويل ,انتهت هذه القراءة الي نتائج تستفز في كليتهاالعقل التقليدي , نظر لما اتسمت به من جراة عقلية ,كان يحركها طموحه الي تخطي الفهومات المتحجرة التي كرسها المفسرون عبر التاريخ ,و لم يكن هؤلاء يشكلون القناعة العقلية لديه , مادفعة الي اعادة قراءته دون الحاجة الي وسطاء يفرضون وصايتهم علي افكاره, مؤمنا أن الفهم الصحيح للدين هو العودة للقرآن فقط كمرجع بعيداً عما لُصق به من اجتهادات وتفاسير.اذا كان المطلب هنا هو محاولة الوقوف علي اهم النتائج التي انتهت اليها هذه القراءة , يجب ان نعترف منذ البداية ان هذاالمطلب اوسع من ان يشمله بحثنا , نظرا لكثافة الافكار الجديدة التي انتهي اليها في قرائته, و التي تضمنتها مجمل اعماله الفكرية بداية من مؤلفه الضخم والمتشعب " الكتاب والقران " مرورا بكتاب " نحو اصول جديدة للفقه الاسلامي" الي كتاب " تجفيف منابع الارهاب " و اخيرا كتاب " الاسلام والايمان منظومة القيم " فهي تشكل اعمال متكاملة من اجل تجسيد رؤيته الجديدة المعبرة عن مشروعه العام .سيكون اهتمامنا مركزا علي ابرزالنتائج التي انتهت اليها هذه القراءة وما تضمنته من رؤي جديدة تقطع صلتها بما هو مالوف , دون اختزالية , وذلك من اجل تجنب التسطيح لافكاره , ولهذا سنوردها كماعبر عنها صاحبها دون استحضار لاي مواقف نقدية من شانها ان تقحمنا في محاكمات ذاتية.

ان اهم النتائج التي انتهت اليها قراءة محمد شحرور هي بلورته لمعجم المصطلحات القرانية سيشكل مفتاح قراءته للنص القرآني ,و ما يميز الدلالات التي تم تحديدها داخله هو انزياحها عن كل الدلالات التي ظلت سائدة منذ تحديدها من قبل ابرز اللغويين والمفسرين , والتي ظل يكررها العقل القياسي .

يتساءل محمد شحرور في بداية مؤلفة " الكتاب والقران, تحديدا في الباب الاول" تمهيد في المصطلحات" اذا كانت الالفاظ المتضمنة في المصحف من مثل "الكتاب " "الذكر" " القران " " الفرقان" تشير الي معني واحد من حيث هي مترادفات , ام هي غير كذلك من حيث انه لايوجد ترادف في اللغة القرانية ؟ [1]

[1] محمد شحرور'الكتاب والقران , ص51

يميز شحرورتمييزا واضحا بين تلك الالفاظ من منطلق موقفه من مسالة الترادف التي ينفيها جملة خصوصا اذا تعلق الامر بالقران من حيث هو نص الهي يخلو من اللغو ,ليس شانه كشأن الشعر ,وقد لاحظ من خلال احصاءه للسور التي تحتوي علي هذه الالفاظ , ان لكل لفظ دلالته الخاصة , وتوصل بناءا علي مقابلة الايات فيما بينها الي ان لفظة "الكتاب " تحيل علي المواضيع في كليتها التي جاءت الي محمد صلعم بطريق الوحي – يتسخدم شحرور هنا محمد دون اضافة كلمة النبي او الرسول بناءا علي تمييزه ايضا بين النبي والرسول – فالكتاب اذن يشملجميع الاياتالموجودة بين دفتي المصحف من سورة "الفاتحة" الي سورة " الناس" , وهو يتضمن فوق ذلك كتاب النبوة و كتاب الرسالة ,وان الكتاب –بناءا علي التحديد اللغوي الذي قام به – ينقسم الي كتب أي جملة من المواضيع التي تضمنهاالمتباينة من حيث طبيعتها ة ا مستندا في ذلك الي قوله تعالي في سورة ال عمران الاية 7 " هوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبَابِ " فهناك ما يسميه بالكتاب المحكم و هو يقصد به مجموعات الآيات المحكمات (ام الكتاب) وإذا ما عزلنا الآيات المحكمات فان ما سيبقي من الكتاب هما كتابان : أولهما المتشابه, وثانيهما لا محكم ولا متشابه وهيما يسميه " بتفصيل الكتاب" بناءا علي قراءته لقوله تعالي فيسورة يونس الايه37 " وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ **وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ** لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ " ويستنتج بناءا علي ذلك ان هذه الآية تحيلنا علي ثلاثة مواضيع هي : القران , تفصيل الكتاب ,و الذي بين يديه, اما عن الكتاب المتشابه يحدده شحرور علي انه يتضمن جميع آيات الكتاب " المصحف" باستثناء آيات الأحكام أي الرسالة , وآيات تفصيل الكتاب , هذا الكتاب المتشابه كما يعرفه هو : مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلي النبي صلعم والتي كانت في معظمها غيبيات وهي تشكل نبوة محمد[1]

كما ان هذا الكتاب المتشابه يتضمن فوق ذلك في رايه علي كتابين هما : الكتاب الاول هو ما يسميه بالسبع المثاني ,والكتاب الثاني و هو ما يسميه القران العظيم ,بناء عليقوله تعالي في سورة الحجر الاية 87 " وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ", و هكذايتبين ان القران شئ والكتاب شئ اخر , اذ ان القران عنده هو ليس الكتاب في كليته , انما هوجزء من الكتاب[2]

---

[1] محمد شحرور , الكتاب والقارن ,ص56
[2] المرجع نفسه ص57

ان القران عند شحرور يمثل حقيقة موضوعية , مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني ,وفهم هذه الحقيقة يخضع للبحث العلمي,فالموجودات هي تتمتع بوجود حقيقي خارج عن إرادتنا ورغباتنا ومنه نحن نقول عنها انها " حق" ولا نقول عنها إنها حرام أو حلال 'علي العكس من ذلك تماما فيما يتعلق بالشريعة و الأخلاق والعبادات والقوانين , فهو يري انها لا علاقة لها بالقران فهي متعلقة بام الكتاب"الرسالة"باعتبارها ذاتية ترتبط بإرادة الفاعل الذي يريدها أو لا بريدها كشأن الصلاة والصوم أو بر الوالدين مثلا فهي لا تؤثر في نواميس الكون , وبقاءها ببقاء الانسان المنوط بها كقيم تخصه, ولهذه العلة فيما يري شحرور لم تطلق كلمة "حق" علي ام الكتاب لانها قواعد سلوك وليست قوانين وجود موضوعي[1] بل هي يطلق عليها مصطلح " الرسالة"و تتضمن هذه الرسالة حسبها الحدود بما فيها العبادات ,الفرقان العام والخاص و هو يقصد به الوصايا ,إضافة إلي أحكام مرحلية وأخري ظرفية, وتعليمات عامة لا تدخل في الأحكام الشرعية افتتحت بقوله تعالي : " يا أيها النبي" كتعليمات خاصة به , وأخيرا الممنوعات , و هي في رأيه قابلة للاجتهاد باستثناء الحدود و العبادات.

يترتب عن هذا التحديد لمفهومي الكتاب والقران تمايزات أخري لا تقل أهمية في قراءة شحرور للنص القرآني, ففي مسالة القضاء والقدر فهو يذهب إلي أن القدر في القران ,و القضاء في أم الكتاب 'فالقدر عنده هو الوجود الحتمي للأشياء والأحداث خارج الوعي الإنساني, في حين أن القضاء هو حركة إنسانية واعية بين النفي والإثبات في نطاق الوجود .[2] وعليه فهو يضع آيات ام الكتاب المرتبطة بالسلوك الإنساني و من حيث هي مواعظ ونصائح وتعليمات مدارها الحرية صمن نطاق القضاء , في حين يربط آيات القران بالقدر من حيث هو من منظوره مرتبط بالقوانين الموضوعية التي لا مجال فيها للحرية أو الوعي ,فهي لابد حاصلة أردنا ذلك ام لم نرد ,علمنا بذلك ام لم نعلم .بحجة انه لو كان قضاء الله أزليا لما أصبحت الرسالات والنبوات ضربا من العبث أو الدراما الاهية ما دام كل شئ مبرمجا 'ولهذا فهو يعتبر مقوله القضاء النافذ مقولة مردودة علي أصحابها.

يميز أيضا شحرور بين التنزيل والإنزال , وهو يري في ذلك المفتاح الذي لا بد منه لإمكانية الفهم المعقول لآيات القران الكريم , فالتنزيل عنده غير الإنزال , يقصد بالأول عملية النقل الموضوعي التي تمت خارج الوعي الإنساني بواسطة جبريل عليه السلام وان هذه القوانين مخزنة في اللوح المحفوظ, وفي اما مبين و هي مضامين القران وليس ام الكتاب باعتبارها متغيرة بتغير ظروف الناس.

---

[1] محمد شحرور الكتاب والقارن ص105

[2] المرجع نفسه ص131

اما عن التنزيل فهو في رأيه هوعملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الانساني من غير المدرك الي المدرك ايما دخل مجال المعرفة الانسانية[1] , هذا التمييزذا اهمية بالغة في راي شحرور كي ندرك ان المخزن في اللوح المحفوظ هو القران وحده وليس الكتاب او تفصيل الكتاب ما دامت ليست من القران ,لانها لوكانت كذلك لاصبحت نافذة خارج ارادة الانسان شانها شان قوانين القران الذي له وجود سابق علي الانزال والتنزيل ذاته. وهي قضية بالغة الخطورة في الفكر الاسلامي يقول محمد شحرور في هذا السياق : "هذه النقطة تعتبر من اخطر النقاط خطورة و تعقيدا في العقيدة الاسلامية وعلي راسها عدم التفرقة بين النبوة والرسالة وبين الكتاب والقران , جعل من المسلمين اناسا متحجرين ضيقي الافق,وضاع العقل نهائيا , وضاع مفهوم القضاء والقدر والحرية الانسانية والمسؤولية , واعتقد ان ما كتب عن الحرية والمسؤولية والقضاء والقدر ونظرية الدولة والمجتمع في الادبيات الاسلامية مسقطا هذا الفرق لم يكن اكثر من عبث "[2] .

بناءا علي هذه التفرقة بين الانزال والتنزيل, وبين القضاء والقدر , ثم الكتاب والقران يقدم لنا نموذجا تاويليا لسورة القدر يقول تعالي :"إن أنزلناه في ليلة القدر*وما أدراك ما ليلة القدر*ليلة القدر خير من ألف شهر*تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر* سلام هي حتى مطلع الفجر." ان التنزال هنا كماسبق ذكره هو

قابلية الموضوع للادراك ودخوله فيه, بحيثان هذا الموضوع قبل هذا الوضع اما ان يكون موجود سابقا علي فعل الانزال, فتغير وصار (الصيرورة) ليصبح مدركا, حيص سينطبق عليه الانزال والجعل في ان معا, و هذا ما حصل للقران الكريم في ليلة القدر. فالقران وجد قبل التنزال في اللوح المحفوظ ثم جعل عربيا ما سيجعله قابلا للادراك من خلال اللغة التي تشير الي الذكر في صورته المادية, والي القران في محتواه المعرفي.بعدها يتساءل الدكتور شحرور لماذا أطلق على الإنزال والجعل قوله :(في ليلة القدر) فهي في نظره تحمل طابعا زمنيا معينا[3]

ثم ينتقل بعدها الي مفهوم القدر, ويربطه ببلوغ اللسان العربي في عهد الرسول صلعم مرحلة البيان فوصل إنزال القرآن إلى مبلغه وغايته , وهو ما يوافق المعني اللغوي لكلمة القدر من حيث هي دالة علي مبلغ الشيء و كنهه ونهايته , ثم ينتقل الي مفهوم :ليلة:نافيا ان تكون تعني الليل الذي نعرفةكمحدد زمني ،لانه لوكان الامر كذلك جاز لنا السؤال عن أي ليل يتحدث القران ؟ هل هو ليل مكة أم ليل لوس أنجلوس وكلاهما على الكرة الأرضية؟ مادام هو مستمر في وجوده, كما ان الامام المبينوالوح المحفوظ هما خارج مقولتي الزمن و المكان.

---

[1] محمد شحرور , الكتاب والقران ص 149

[2] المرجع نفسه ص157

[3] المرجع نفسه ص 206

ان عملية الانزال بهذا المنظور تكون قد تمت في زمن يقابله عندنا في الأرض شهر رمضان ولكن رمضان من أية سنة؟. لذلك قد حددها السول صلعم ضمن برهة زمنية و لم يحددها في ليلة بعينها،هي الأواخر العشر من شهر رمضان, ان ليلة القدر كما يفهمها شحرور هي مصطلح يعني صدور أمر رب العالمين بإشهار القرآن بلسان عربي مبين، أي تم إنزال القرآن وجعله عربياً، ففي هذا انتقل إلى صيغة قابلة للإدراك الإنساني، أي أنه لم يعد سراً بل تم اشهاره لذا قال: " ليلة القدر خير من ألف شهر"[1] و الشهر في فهمه لا تحيل علي الزمن بل هي تحيل علي خلاف ذلك الي الاشهار وهذا التحديد يخزل لنا مطابقة المعنى مع مفهوم الإنزال والجعل, وهنا كلمة ألف: إما أن تعني أن اشهار القرآن خير من ألف إشهار آخر حيث قال في سورة الدخان إنه في ليلة القدر تصدر أوامر كثيرة وليس فقط أمر إشهار القرآن وذلك في قوله تعالي في سورة الدخان الاية[3] : " إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ " يلاحظ هنا أنه في ليلة القدر صدر أمر رب العالمين بالإشهار بقوله : " أمراً من عندنا" وبما أن الرسالة بحاجة لنبوة، فقد صدر أمر النبوة من أجل الرسالة. وقد أكد أنه في ليلة القدر تصدر أوامر أخرى كثيرة بقوله في سورة الدخان ايضا الاية[4]: " فيها يفرق كل أمرٍ حكيم" وهكذا تفهم "ألف شهر" أي أمر إشهار القرآن خير من ألف أمر آخر صدر في ليلة القدر أو نفهم ألف شهر؛ "ألف" تعني تأليف الأشياء بعضها مع بعض كأن نقول الأليف والألفة والتأليف. فنفهم "ألف شهر" على أنه إذا جمعت كل الأوامر الأخرى الصادرة من رب العالمين و"تألفت" بعضها مع بعض فإن أمر إشهار القرآن خير منها جميعا [2]" وبما أنه صدرت وتصدر أوامر أخرى في ليلة القدر قال تعالي : " تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر " ثم مقارنة هذا القول مع قوله تعالي في سورة الدخان ايضا الاية[4]: " فيها يفرق كل أمرٍ حكيم" فاستعمل مصطلح التنزيل لا الإنزال فالإنزال جاء للقرآن وقد حصل مرة واحدة أما التنزيل فلم ينته حتى يومنا[3] .

ان اهم التمييزات التي قام بها شحرور , والتي كانت لها ردود افعال قوية نتيجة قلبها لكل معني ظل متداولا بين المسلمين نذ صدرالاسلام الي يومنا هذا , هي تلك التي اقامها بين مفهوم الايمان والاسلام فماهو المعني الذي يحدده لهما بناءا علي قرائته ؟

[1] محمد شحرور,االكتاب و القران,فراءة معاصرة ص207
[2] المرجع نفسه ص208
[3] نفسه ص 209

يعتقد شحرور اننا نتعامل كثيرا مع بعض الالفاظ القرانية بصورة تسطيحية ,و كلما صادفتنا اثناء قرائتنا للكتاب ثنائيات فنحن نقاربه بالترادف او بالتضاد, لكنها في الواقع تبقي ثنائياتغائمة وملتبسة تحتاج الي امعان النظر فيها قصد القبض علي مدلولاتها الحقيقية. فنحن نصادف علي سبيل المثال لا الحصر , كلمة الاسلام والايمان والتقوي تقابلها كلمات مثل المشركون , المجرمون , الفاسقون ,والمجرمون, الكافرون ,و هي كلمات يحدث حول دلالتها التباس واضح عند معظم المفسرين ٬ فما هي المعاني التي تحيل عليها هذه الكلمات عند ه؟

يرتكز شحرور في محاولة تحديده لدلالات كلمة "الاسلام " والمسلمون " الي النص القراني ذاته فيتتبع كعادته جملة الايات التي تضمنت اللفظ ويقابلها ببعضها و مسائلتها ليستخلص في النهاية مدلولها الذي غالبا مايكون مختلفا عن ما هو متداول بين مختلف المستويات المعرفية. ما يلاحظه هو ان الاسلام يسبق في كل الحالات الايمان , وان المسلمين شئ و المؤمنين شئ اخر, وان المسلم ليس بالضرورة ان يكون من اتباع محمد عليه السلام

و هو يتحجج في ذلك بجملة من الايات تتضمن حسب قرائته اشارة واضحة الي وصف الجن وإبراهيم ويعقوب والأسباط ويوسف وسحرة فرعون والحواريون ونوحاً ولوطاً، كانوا من المسلمين، يقول تعالي في سورة الجن الاية14 " وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا " ويقول ايضا في سورة ال عمران اية67 " مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ"

ويقول ايضا في سورة البقرة اية 132 " وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ " اضافة الي قوله تعالي في سورة يوسف الاية101 "رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ " فهؤلاء جميعا تصدق عليم صفة الاسلام رغم انهم كانوا سابقين علي بعض اركان الاسلام التي نعرفها اليوم فهم ماكانو يصومون رمضان ولاكانو ايضا يحجون بيت الله .

ان الادبيات الاسلامية عملت علي قلب المفاهيم بحيث جعلت ما هومتعلق بالايمان اساسا للاسلام والعكس صحيح, فاذا كان الاسلام يقوم علي الشهادتين واقامة الشعائر , فكيف لنا ان نفهم وصف القران لاولئك الذين تشير اليهم الآيات القرآنية السالفة بالمسلمين من الجن , و ابراهيم و وسيدنا يوسف, و لوط ايضا[1]

[1] محمد شحرور٬ الاسلام و والايمان منظومة القيم , الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع،الطبعة1 /96, ص33

ان النتيجة التي ينتهي اليها شحرور في تحليلاته لمفهوم الاسلام انه التسليم بوجود الله، وباليوم الآخر. فإذا اقترن هذا التسليم بالإحسان والعمل الصالح، كان صاحبه مسلماً، سواء أكان من أتباع محمد عليه الصلاة والسلام ام لم يكن منهم فإذا قرأنا في ضوء ما تقدم قوله تعالى في أول سورة البقرة: (ألم * ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين * الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) نفهم أن الغيب هنا هو الله واليوم والآخر، وأن العمل الصالح والإحسان هو أركان الإسلام ,فإذا فهمنا ذلك كله، رأينا منطقياً وطبيعياً أن يقول سبحانه إن الدين عنده هو الإسلام، وأنه لا يقبل ديناً غيره، إذ كيف يقبل الخالق من عباده ديناً [1]

اما عن مفهوم الايمان فهو بدوره يختلف في رايه عن كل التحديدات المعروفة تاريخيا في الفكر الاسلامي , فهو عنده خاص باصحابالرسول اتباعه ولهذا كان القران الكريم يصفهم بالمؤمنين , و تقوم اركانه علي اساس التصديق بالرسل والرسالات والشعائر والشورى والقتال[2] و هي من حيث طبيعتها تكليف جاء ضداللفطرة علي عكس اركان الاسلام القائمة علي اساس الفطرة او الحنفية كما يفهمها هو.

يحاول شحرور اعادة قراءة الاية285 من سورة البقرة" مَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ "و التي يستشهد بها كل من اراد اثبات اسس الايمان كما هومعروف قراءة مغايرة تعزز وجهةنظره فهو يلاحظ ان قوله المؤمنون جاءت بعد الرسول، وبما أن أتباع محمد (ص) هم المؤمنون قال (والمؤمنون كل آمن..), ثمان الايمان لما كان مرتبطا بالطابع الشعائري والسلوكي القائم ضد الفطرة كالصوم والزكاة كان محتاجا الي تعليم وبيان من الرسل والانبياء, ان الاسلام في نظره اعم من الايمان فهوذي طابع كوني يشمل الانسانية اما عن الايمان فهو خاص باتباع الرسول عليه الصلاةوالسلام ليخلص في النهاية الي ان اركان الاسلام هي :

الايمان بالله – الايمان باليوم الاخر – ثم الاعمال الصالحة .

اما عن اركان الايمان عنده فهي تقوم علي :

التصديق بالرسول والرسالات - الشعائر - الشوري - والقتال -

---

[1] محمد شحرور , الاسلام والايمان منظومةالقيم , ص 38

[2] المرجع نفسه ص39

ان قراءة شحرور تنطلق ايضا من تصور معين لما يسميه جدل الكون والانسان القائم علي تلازمية ثنائية , والجدل الخارجي الذي يقصد به تلاءم الازواج,ينضاف الي هذا الجدل جدل الانسان والمعرفة الانسانية, وهي تتضمن نظريته في المعرفة,و نظرته الي اللغة و كيفية نشوئها,والتي عبر عنها القرانوهو في ذلك يربطها بنفخة الروح, كماانتهي الي الي بلورة ما يسميه بنظرية المعرفة القرانية ممثلة في جدل الاضداد في معرفة الله اومايسميه بالعقل الرحماني في مقابل العقل الشيطاني[1] , وخلص ايضا الي نظرة جديدة في ما يتعلق بازمة الفقة الاسلامي , موضحا الشروط التي التي يجب ان تتوفر في التشريع الاسلامي المعاصر , مرورا بفلسفة القضاءالاسلامي وفكرة العقوبات , مقترحا نموذجا لفقه جديد يتعلق بموضوع المراة في الاسلام و مايرتبط به من تعدد الزوجات , والارث, مسالة الحجاب, والعلاقات العائلية , ومسالةالعمل علي مستوي مختلف الاصعدة بما فيها العمل السياسي, كذلك ما يتعلق بعلاقة الرجل والمراة ومسالة الطلاق, وهي كلها قضايا قرانية عالجها شحرور بنظرة جديدة تختلف كلية عم ما هو متعارف في الفكر الاسلامي .

ان القاسم المشترك بين الديانةاليهودية , والمسيحية ,الاسلام في نظره هو الفرقان من حيث هو في نظره يحيل علي مفهوم التقوي الاجتماعية, وهي جملة القواعد الاخلاقية المشتركة في الاديان السماوية'و هي انها الوصايا العشرة يقول شحرور:" ان الفرقان هو الوصايا العشر التي جاءت الي موسي وثبتت الي عيسي عليهما السلام, ثم جاءت الي محمد عليه السلام, وهي اساس الاديان السماوية الثلاثة ولهذا يكون المسلم مدعوا الي التعامل مع غير المسلم علي اساس هذه القاعدة, وليس علي اساس التقوي الفردية [2] ذلك انالاخلاق مبادئ انسانية كونية , تندرج ضمن ثوابت الدين , وعليه لايمكن ان تكون متبدلة شانها في ذلك شان العبادات, فالوصايا في الدين والحدود والعبادات هي الصراط المستقيم, أي التقوي الاجتماعية كما يسميها شحرور , في حين ان التقوي الفردية فهي متعلقة بالعبادات, وهكذا يعتبران الوصايا العشر هي الفرقان وهي نفسهاالصراط المستقيم .لكنه يعود ليميز بين ما اسماه بالفرقان العام ,وما اسماه بالفرقان الخاص, وهو يعني بالاول الحد الادني من التعاليم الاخلاقية الملزمةللناس جميعا , اما عن الفرقان الخاص فهو عنده ينسحب فقط علي اولئك الذين حققوا التقوي الاجتماعية بحدها الادني, ويريدون زيادة في ذلك ,كي يكونوا من الائمة المتقين وهذا الفرقان ليس ملزما لجميع الناس .

---

[1]محمد شحرور,الكتاب والقران ص362

[2] المرجع نفسه ص 66

يقدم شحرور من خلال قراءته تصورا جديدا لمفهوم السنة, انطلاقا من سؤال أساسي متعلق باعمال النبي وأقواله هل هي تدرج ضمن الوحي ام هي مجرد اجتهاد؟ يرد علي القائلين بأنها وحي استنادا لقوله تعالي في سورة النجم الآية 3-4 " وما ينطق عن الهوي * ان هو إلا وحي يوحي" بان الضمير هنا " هو" لا يعود الي النبي ,انما يعود الي "الكتاب", وهس نزلت بمكة موازاة مع التشكيك في القران انذاك ,فموضوع السؤال هنا ليس هو شخص النبي ,بل القران ذاته, ان ما اصطلح عليه باسم السنة هو مايرتبط بحياة النبي كنبي وكانسان عاش حياه الإنسان في بيئة ثقافية معينة ,وان الرسول لم يأمر بجمع أحاديثه كمافعل مع الوحي , ادراكا منه أنها تمثل طريقة في التعامل مع الواقع,فالحديث مرحلي والسنة ليست عين كلام النبي .انها منهج في تطبيق أحكام ام الكتاب بيسر دون الخروج عن حدود الله في أمور الحدود او وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة أي الزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الاحكام [1]

و بالتالي يتعامل مع ماقام به النبي هوا لاحتمال الأول لتفاعل الاسلام مع مرحلة تاريخية معينة ,و هوما يعني ان هناك احتمالات أخري تحددها الظروف الموضوعية , والسنة عنده تصنف الي صنفين:هما ما يسميه **بسنة الرسالة** **وسنة النبوه** ,ففي الاولي يدعو شحرور الي وجوب التمييز بين الحدود والعبادات والأخلاق , والتعليمات , فهناك في رأيه تعليمات جاءت خاصة بالنبي تبتدئ الخطاب بعبارة : " ايهاالنبي ... ولا علاقة لها بالحلال او الحرام , والطاعة تكون في مقام الرسالة استنادا لقوله تعالي في سورة الأحزاب الاية 21 " لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة " فالطاعة هنا في مقام الرسالة وليس النبوة.و لهذا فهو يميز بين طاعتين ما يسميها بالطاعة المتصلة وهي التي ترتبط فيها طاعة الرسول صلعم مع طاعة الله تاتي في صيغة أطيعوا الله والرسول و هي طاعة تنحصر في الحدود والعبادات والأخلاق "الصراط المستقيم"

اما عن الطاعة المنفصلة فهي طاعة الرسول صلعم منفصلة عن طاعة الله وهي طاعة للرسول في حياته لا بعد مماته أي في الأمور الحياتية اليومية المرحلية[2] و ان الأحكام التي قررها هنا ليست أحكاما أبدية ,انما اقتضتها الشروط الموضوعية عليه كقائد عسكري , او في مقام القاضي أي جملة الأدوار المختلفة التي كانت تحدد الأحكام ,لان الله لم يخول لاحد الحق في وضع الحدود تشريعية الثابتة , لأنها تسمي حدود الله, ولهذا يجب التمييز بين الأحاديث المتعلقة بالحدود والعبادات والأخلاق ,اما باقي الأحاديث المتعلقة بالحياة العامة تبقي تاريخية , وهي غير ملزمة, ذلك ام سنة النبي هي اجتهاده في تطبيق الكتاب مع مراعاة الواقع الموضوعي.

---

[1] محمد شحرور ,الكتاب والقران ص549
[2] المرجع نفسه ص552

من جملة القضايا الدينية الاخري التي لم تفلت من القراءة الجديدة للدكتور شحرور, هي ما يتعلق بمسالة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ,إلي جانب قضايا خطيرة تتعلق بمفهوم القتال والجهاد ,والولاء ,والبراء, ومسالة الرده , و هي القضايا التي كان قد عالجها في كتابه " تجفيف منابع الارهاب"

ان الثقافة التقليدية من منظوره قد كرست تاريخيا نبذ الحياة والإقبال علي الموت من اجل الجنة, اذكانت الأدبيات الدينية تربط بين القتال والغزو والشهادة, والشهيد ’بالمقابل سكت الفقه الاسلامي علي حد رايه عن قيمة الحرية, عقائدية كانت او فكرية او سياسية , وكان تكريس هذه الفكرة وليد ظروف سياسية داخلية و خارجية , و ظلت الثقافة الإسلامية منذ ذلك ثقافة اختزالية وانتقائية تعود الي النص الذي يخدم توجهاتها, فالذي يريد القتال يرجع لآيات القتال ,ومن يريد السلم يعمد الي آيات السلم .

ان القول بالترادف في اللغة القرانية هو الذي ادي الي التباس المفاهيم كالشهيد ,الجهاد , الشهادة,القتل ,القتال ,الحرب الخ, مع ان لكل كلمة مدلولها الخاص, وقد استغل اعداء الدين هذاالفهم المغلوط في الثقافة الدينية للهجوم علي الاسلام وتوصيفه بكل الاوصاف الذات الطابع القدحي, ان القول بالنسخ بالمفهوم التقليدي الضيق ’ كان هو الاداة لترسيخ المعاني الاصطلاحية الفقهية لمفهوم الجهاد والقتال في العقل الاسلامي, بعيدا عن معناهما الاصلي في الكتاب و عند النبي [1] . فالنسخ لايعني تعطيل الاية المنسوخة, وهولايكون بين ايات رسالة نفسها , بل يكون بين رسالات سماوية ,بينها فواصل زمنية بعيدة, ان مفهوم الجهاد ليس معناه كما قدم لنا في التراثيات الفقهية من حيث هو فريضة يجب القيام بها سواء أحصل من الكفار اعتداء أو لم يحصل’ لان هناك في القران مايدفعنا بنا الي الاحراج اذا استمرينا في هذا الفهم , فكيف لنا ان نفهم قوله تعالي فيسورة العنكبوت الاية8 قوله تعالي :" وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ " ثم قوله تعالي في سورة لقمان الاية 15 "وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ " يتساءل شحرور فهل معني ذلك ان يقاتل الابن والديه ؟و كيف نفهم قوله تعالي فيسورة البقرة الاية256 " لا اكراه في الدين" وقوله في سورة النحل الاية 125 " ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ" ولهذا فهو يري ان الجهاد ليس رديفا للقتل.

---

[1] محمد شحرور ,تجفيف منابع الارهاب ,ص59

ان الحضورية كما يسميهاشحرور هي الشرط الأساسي و الوحيد في تحديد تعريف الشهيد ، و هي التي تجعل شهادة الشهيد قطعية بقيامها على السمع و البصر, وعليه لا يمكن أن يكون الإنسان شهيداً لشيء ما إلا و هو على قيد الحياة و بالموت تنقطع الشهادة, لا علاقة له بالقتل والقتال, هكذا يفهم قوله تعالي في سورة الحج الاية 78 " وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ"

ان عبارة " في سبيل الله " وردت في الكتاب سبعون مرة مقترنة حينا بالانفاق ,بالقتال حينا اخر , و بالجهاد والهجرة ايضا , وكلها في سياق واحد هو طريق الله , وليس من اجله لان الله كما يري شحرور ليس بحاجة من يقاتل من اجله فهو غني عن العالمين . و ليس الجهاد كالقتال و إن جاز أن القتال قد يكون جهاداً أصغر و ليس القتال كالغزو إطلاقاً و لا يجوز السكوت على التسوية بينهما ، فالجهاد الأكبر يشمل عشرات الأوجه و المجالات.[1] ام عن نظرته للمفهوم الامر والمعروف فإنهما عنده تكليف إلهي لم يحدد الله سبحانه آليات ممارسته بل تركها للأعراف السائدة من جانب و للذوق العام من جانب آخر في إطار شروط أهمها البعد عن القمع و الإكراه ، و لعل أحسن طريقة توصل لها الإنسان المعاصر في هذا المجال تنحصر عنده في المبادئ التالية :

أ- حرية النشر و الكلمة و الضمير و التعبير عن الرأي بدون خوف

ب- منظمات المجتمع الأهلي الطوعي

ت- التعددية السياسية في المستوى السياسي التي تتيح معارضة تأمر بالمعروف و تنهى عن المنكر

ث- العقد الاجتماعي الذي يتنازل بموجبه الفرد عن جزء من حريته الفردية و الاجتماعية للسلطة لضمان الحقوق و الحريات الأساسية للأفراد و الجماعات كافة في المجتمع[2]

---

[1] محمد شحرور , تجفيف منابع الارهاب ص 62
[2] المرجع نفسه ص 197

6-قراءة نقدية في قراءة شحرور الجديدة للقران:

ان الاعتقاد الابتدائي الذي تتحرك ضمنه قراءة محمد شحرور , هو التعارض المكشوف بين فهمنا التقليدي للإسلام و مضامين الحقيقية للوحي,ماترتب عنه عجز في بلورة نظرية علمية حول الاسلام, رغم اعترافه بالجهود الكبيرة التي بذلها الفقهاء خلال مراحل تاريخية مختلفة , ولهذا كان مشروع قرائته في المقام الاول يروم صياغة نظرية إسلامية للإلوهية متوافقة مع البشر والعالم في نفس الوقت,من اجل التأسيس لنظام معرفي منبثق من الدين الإسلامي بالفهم الذي تحدده قراءته'انه طموح يسعي الي بعث رسالة بن رشد من منطلق ايمانه بان العقل لا يناقض الدين,وليس الي تقديم اسلام جديد كما يتهمه الرافضين لأطروحاته.

لا يتواني شحرور في كل مرة بتذكيرنا علي ضرورة التعامل مع قراءته للقران علي أنها قراءة ثورية ؛تسعي إلي تخطي جميع القراءات التقليدية , وتخط لنفسها مسالك حداثية في الفهم,تنتح من منجزات العلوم المادية وعلوم الإنسان والفلسفة بمختلف توجهاتها بغية تقديم رؤية معاصرة للإسلام ,تتحدد معالمها الكبرى ضمن مجمل أعماله بداية من مؤلفه العمدة الكتاب والقران مرورا بتجفيف منابع الإرهاب الي الإسلام والإيمان منظومة القيم , وهو في كل مرة أيضا يساءل قرائته عن مدي اقترابها، أو ابتعادها من الاتجاهات المعاصرة للتأويل, هذا السؤال يكتسب أهمية مضافة؛ ذلك ان شحرور نفسه يصرّ على اعتبار الفلسفة أساس كلّ العلوم، وعلى أنّه لا بد من النظر في كافة نظرياتها من منطلق إيمانه بانه ليس هناك تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين الفلسفة.

ان كهنوت الإسلام التقليدي –كما يسميه –هو المعضلة الكبري- التي تحول دون انجاز فهم حداثي للدين, ذلك بما يفرضه بتحالف مع السلطة من فهم مبتسر ومتعسف لبعض النصوص القرانية,تجعله يدور في فلك الايدولوجيا والمذهبية الضيقة,ومن اجل هذا يحمل شحرور دعوة جريئة الي اختراق العقل التقليدي سعيا لتقويض فهمه للنصوص القرآنية,و احتكاره للمعني , من اجل بديل جديد يقدم الإسلام للعالم في صورة تليق بعظمته,وكونيته,ولن يتأتي لنا ذلك الا بتحطيم وثن التقليد و الموروث أولا, ومن ثمة العودة الي لغة النص القراني ذاته ,مع استخدام المنجزات العلمية الحديثةالتي تقدمها لنا الرياضيات وعلوم المادة و الإنسانيات,و المنطق والفلسفة و علوم اللغة.

ان جميع هذه المرتكزات المعرفية شكلت العدة التي لا بد منها من اجل الفهم انتهت به إلى وجود ما يبرر تغيير الفكر الإسلامي في مجال الشريعة، انطلاقا من أن تحديداته الدقيقة للمصطلحات القرآنية ,بناءا علي موقفه من نظرية الترادف في اللغة , والذي ترتب عنه جملة من التمييزات بين الحدود اللغوية داخل الآيات القرآنية , كانت بدورها مقدمات لفهم متميز ,و أساسا جذريا للقراءة المعاصرة للقرآن.

فقد اقام تمييزا واضحا بين النبوة والرسالة بين الكتاب والقران, الانزال و التنزيل وبين الاسلام والايمان , كل هذا سيؤدي عنده الي فهم جديد لمفهوم "مسلم"و الذي يحيل علي كل إنسان يؤمن بالله وباليوم الآخر وذو سلوك حسن . لقد استطاع محمد شحرور ان يؤسس فلسفة جوهرها اللفظ القرآني، بناء علي فهمه للكينونة والصيرورة،من حيث ان الأولي تحيل علي الطبيعة الإلهية المطلقة، أما الثانية فهي تحيل علي الطبيعة البشرية النسبية, وعلى اساس ذلك يعتبر فهم النص الالهي "صيرورة" مستمرة، لهذا فإن شحرور يتحدث عن "ثبات النص ومرونة المعنى" وعن الجدلية بين النص والمعنى. ويرى شحرور أن النص القرآني مكتمل وكاف في حد ذاته,وان كلما فهم انتج حوله يبقي فهما تاريخيا, بما في ذلك أقوال النبي .

ان ما ستفضي اليه استدلالات شحرور هو عدم اعتباره للسنة النبوية كمصدر للتشريع الاسلامي,بناءا علي تحديده لمفهومها من حيث هي عنده اجتهاد النبي في تطبيق أحكام الكتاب من حدود وعبادات وأخلاق، آخذاً بعين الاعتبار العالم الموضوعي الذي يعيش فيه متحركا بين الحدود، وواقفا عليها أحيانا، ووضع حدود,الامر الذي يقحمه في زمرة ما يطلق عليهم اليوم القرآنيين الجدد, علما ان هذا التوصيف يحمل علي كل من يتبني الدعوي القائلة بالاكتفاء بالقران كمصدر وحيد للتشريع, وذلك تاسيسا علي تمييزه بين ما اسماه بالطاعة المتصلة، والطاعة المنفصلة للنبي, فتكون الاولي متعلقة بالحدود , والعبادات والاخلاق وهي واجبة ومستمرة , مقتصرة على الاحتجاج بالسنة الشارحة للقرآن،و بيان صفة العبادات التي أمر الله بها في القرآن، وكجانب الأخلاق مما جاءت السنة فيه بشرح ما أجمل في الآيات.اما عن الطاعة المنفصلة فهي في رايه متعلقة بالأحكام المرحلية. وفي الأمور والقرارات التي مارسها النبي من موقع اجتماعي او سياسي محدد.فهي اذن تعبر عن أحكام مرحلية وحدود مرحلية لا علاقة لها بحدود الله.فهي من منظوره تكتسي اهمية تاريخية فقط و بالتالي فهي ليست ملزمة لأحد, ومن ثمة فهو يتخطي التفسير المشيد على النقل والرواية اي التفسير بالمأثور الذي يستند فيه المفسر إلى القرءان الكريم أو ما ورد عن عن الرسول عليه السلام أو الصحابة أو عن التابعين, وبناء على هذه النظرة اقام شحرور نظرية الحدود كمخرج في التعامل مع المعايير الإلهية,وهو في ذلك لا يضمن هذا المصطلح مفهوما تقليديا من حيث هي أوامر , بل يعتبره تحديدا للحدود الشرعية التي سنّها الله ,ذلك ان الإسلام في رأيه لا يقر قوانين ولكن يضع حدودا تخول للعباد هامش من الحرية في التطبيق' حتي تتحقق المحافظة علي الطابع الاطلاقي للشريعة من حيث هي صالحة لكل زمان ومكان,و هو في سعيه ذلك يحاول مقاربة المفاهيم الحداثية علي الصعيد الاجتماعي والسياسي , والاخلاقي مقارية اسلامية ,من خلال نظرية الحدود ,كان يجعل الشريعة متلائمة مع التصورات العالمية للديمقراطية وحقوق الإنسان .[1]

[1] المرجع نفسه ص 197

صحيح ان المعرفة باللفظة القرانية بقسميها المعجمي والسياقي هو من متعلقات القراءة, قصد فهم كلام الله القرآن الكريم الذي نزل بلسان العرب, اضافة الي ان تحصيل معاني مفردات الألفاظ القرءان تعد من الإجراءات الأساسية في ادراك معني الخطاب, وهو يشكل فوق ذلك المدخل الي القراءة الموضوعية للنص,لكن شريطة ان يكون منطلقه المعجم القرآني الذي فيه تتحدد اللفظة حسب موقعها في القرءان الكريم ,وليس توليد دلالتها في سياق ما نريده من النص ان يقوله مادام الاعتبار هنا يكون للقارئ بالدرجة الأولي الذي يسعي الي تطويع النص توافقا مع قبلياته الفكرية , لأننا أمام نص له خصوصياته التي تميزه عن باقي النصوص.

و هذا بدوره يحيلنا علي اشكالية المعني وشروط انتاجه, أي عن طبيعة العلاقة التي يقيمها القارئ مع العلامة والرمز, والتي من خلال ها تتحدد العقلانية بين مشروطيتها و حريتها,وبين انعلاقها , وتفتحها.فاذا كان لكل منهج مأزقه, فان المأزق التي ستؤول إليه قراءة شحرور هو النزول بالمقدس الي حماة الواقع من منطلق الخلفية المادية التي تقوم عليها نظرته للوجود , والي فكرته حول جدل الإنسان والطبيعة,والتي تشكل احدي القبليات الأساسية الشغالة في قراءته.و التي ترتب عنها جرأة نادرة في اقترابه من الفقه،جعلت فكره مثارا للجدل, حين تناول التعددية والحجاب والإرث والعقوبات وقدم فيها فقهاً جديداً، واعتبر أن آيات الإرث ليست من القرآن وأن القرآن ليس كل الكتاب وأن الآيات الإرثية من الكتاب وليست من القرآن، فالقرآن هو النبوة فقط وبقية الكتاب هي الرسالة والإثنان جمعا في الكتاب، و ان أركان الإيمان هي أركان الإسلام , و أركان الإسلام هي اركان الإيمان وما الي ذلك من أفكار جديدة.

من هنا يتبين مدلول القطيعة التي كان يتبناها من خلال قرائته, وهي تشير إلي القطيعة المعرفية مع التراث , وليس القطيعة التاريخية ما دام لا يمكن الإفلات من هذا التراث ' لكن المطلب الأساسي هو ضرورة قراءة هذا التراث بعيون العصر ,و تخطي القراءات الميثولوجية التي اعتمدناها كترجمان للقران الكريم ,ثم الانتباه الي قضية جوهرية هي ان التاريخ الاسلامي ولا سيما القرن الاول منه , أي مرحلة تأسيس الدولة , هو تاريخ سياسي , والاسلام الذي سيطر على الفقه هو اسلام سياسي , أما بالنسبة للاجراءات التي يجب على العقل الاسلامي القيام بها من اجل تحصيل الاليات الملائمة في حل المعضلات التي يطرحها الواقع باستمرار,هو التمييز و الفصل بين النبوة و الرسالة ,أي ضرورة فهم ان جميع الاجراءات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و القضائية و العسكرية من حرب و صلح , التي قام بها النبي بنفسه فهي ليست شرعا اسلاميا و لا يقاس عليها لانه قام بها من باب النبوة, وليس من مقام الرسالة .

ان العقل العربي والفقهي خاصة من وجهة نطر محمد شحرور لا يختلف كثيرا من حيث الآليات التي يعتمدها في تفسير النص القراني , ذلك انه لا يزال عقلا قياسيا وترادفيا, ينتهي الي بناء منظومات معرفية نمطية يصعب زحزحتها عن الموروث التقليدي مادامت محكومة داخل براديغم راسخ. فلا زلناالي اليوم كما يمثل ذلك شحرور نعمد مثلا فيما يتعلق بالمواريث الي العمليات الحسابية الأربعة المعروفة , رغم ما تقدمه لنا اليوم الرياضيات كمنهج في التفكير و كلغة للعلوم تنحو الي الصورنة والتجريد,ومن ثمة الدقة واليقين بمفهوم العقلانية المعاصرة.

لهذا نجد شحرور ينفتح علي الفكر الرياضي باعتباره كان مهندسا , لا يمكنلفكره المكون رياضيا ان يتنحي عن الخلفيات المعرفية المشكلة لرؤيته في كليتها , كماكان ايضا يشيد بالمنطق الرياضي, و يستثمر الياته , ايمانا منه بمحدودية المنطق التقليدي الذي ظل يشكل الآلية الاساسسية في الفقه التقليدي ,و هو منطق احادي

القيمة ,تشكل نظرية القياس فيه اهم نظرية ,و التي وجهت لها اعتراضات وجيهة فاعتبرت مجرد توتولوجيا نتائجها عقيمة, تغفل فحص المقدمات التي تشكل اساس العملية الاستدلالية ,علي العكس من المنطق الرياضي المتصف بالخصوبة , و تعدد العلاقات بين حدوده ما يفضي إلى نتائج جديدة ,و هو الامر الذي اعتمده شحرور بحيث يجعل القارئء يسلم ضرورة بسلامة البناء المنطقي الذي تقوم عليها استدلالاته, فإنّ كلّ من يوافق على المقدمات التي انطلق منها لا يستطيع إلا الموافقة على النتائج ,ما جعل الكثير من الاعتراضات علي وجهات نظره تبقي محدودة ؛ كونها انشغلت بالنتائج دون النظر في المقدمات,و هي في الغالب اعتراضات يطبعها الانفعال اكثر من النظر المؤسس, في محاولة لتسفيه اراءه, وهو ابعد ما يجعلها ان تكون نقدا بناءا ومو ضوعيا.

ما يلاحظ علي قراءةشحرور هو ان النتائج التي ينتهي اليها والمشكلة لعمله التفسيري المعاصر, انه في كل الحالات يضع الاجابة عن اسئلة مطروحة سلفا يمتلك إجابتها منذ البداية أي جاهزة مسبقا, لياتي عمله في ما بعد فقط من اجل تاكيدها عبر بناء عقلاني, وكان قرائته هنا تنشد بالدرجة الأولي انجاز نسق من الأسئلة والإجابات المغلقة التي تمكن من فتح افاق جديدة في الفهم والتركيب، ونقطة الارتكاز الداخلي في هذه التفسير هو اعتبار المعنى أمرا ثابتا مطلقا, وصحة هذا لاتحقق التجرد العلمي المفروض على الباحث وتجعله اسيراً لمعتقداته السياسية وتجعل من أدواته البحثية والمعرفية آداةً لخدمة الأيدلوجيا التي يعتنقها.

الخاتمة: [i]

ان الحاجة بالنسبة للقرآن ليست في توضيحه وبيانه، بل في تأويله، فالكتاب الكريم (القرآن) فعلاً عربي ومبين لمن يريد قراءته، والمسألة هي انه يتضمن رؤية وأحكاماً تجمع طرفي التاريخ: البداية والنهاية، وإذا كنا نهتم بالماضي كثيراً فاهتمامنا بالمستقبل لا مفر منه، فالقرآن يطرح نفسه كرسالة تغطي المستقبل حتى نهاية التاريخ الوجودي للبشر في هذه الدنيا (يوم القيامة)، وهذا يقتضي من المسلم مساءلته دائماً وأبداً عن مستقبله، ويسترشد به في مساره. ثانياً, فقدرة النص الكريم الفائقة دون شك علي تحيين قضاياه ، و علي أن يكون له معنى راهناً يتطلب من العصر ذاته مساءلته وامتحانه باستمرار، لأن العصر ليس إلا المعرفة الجديدة وتجلياتها، بهذا المعنى فإن المعرفة الجديدة هي التي يمكن أن تتحقق من معاصرة القرآن وقدرته على مواجهتها أو التفاعل معها الذي يمكن أن يقدم تصورات جديدة لم نكن قادرين على رؤيتها؛ باعتبار أفقنا الثقافي والمعرفي كان أقل. فهناك افاق للتوقعات علي حد راي " هانس روبرت ياوس" و هو راي يستحق كثيراً من الاهتمام بالنسبة لقراءة النص الديني ، فاختلاف الثقافة والمعرفة التي تكون خلفية القارئ تتفتح آفاق مختلفة، فيرى كل قارئ أشياء مختلفة، وكلما كان الاختلاف جذرياً في الخلفيات الثقافية والمعرفية سيكون هذا مؤثراً بشدة على ما نراه في النص القراني من احتمالات تأويل. باختصار حاجة التحديث هي حاجة لاكتشاف تأويلات ومعاني جديدة، تثبِّت موقع القرآن ودوره كرسالة كونية ، من هنا تأتي أهمية تطور ادوات استكشاف الخطاب القرآني وتأويلاته .و هو ما كانت تسعي كثير من القراءات الحداثية الي تجسيده كثابت في كل مشاريع النهضة.

الواقع أن تاريخ القراءات و التفسير هو تواريخ وليس تاريخاً واحداً، ورغم أنه من التجاوز وضع التفسير التقليدي كما لو أن له تاريخ واحد، أو كما لو أن مفهوم التقليدي واضح، لكن مع ذلك فإن المسار من "التفسير التقليدي" إلى "القراءة الحداثية " مرَّ عبر مرحلة وسيطة هي "التفسير المعاصر، أن "التفسير التقليدي " يعتمد على نسق ثقافي ومعرفي ينتمي إلى الحضارة الإسلامية، فهو تفسير لا تدخله أي معارف جديدة، وبالتالي فإن تصوراته للعالم تنتمي إلى عالم آخر، إلى التاريخ بصراعاته وخلافاته، وهذا يفسر استمرار حضور التاريخ الفكري المذهبي وربما السياسي في كل ما يمكن وصفه بالتفسير التقليدي بهذا المعنى، إنه التفسير الذي لا يتصل منهجياً بالمعرفة الغربية الحديثة المعاصرة. والمتابع للتفسير التقليدي لا يجد تحولاً على المستوى المنهجي، فما تزال الآلية والأدوات المستخدمة في القراءة هي هي، ولكن الذي تغير هو تصور المفسِّر للعالم ، ومن الواضح أن الأدوات المنهجية التقليدية لم تساعده على إسقاط رؤيته الجديدة للعالم المتأثرة بقوة بالتصور الأوربي له، لهذا جاءت تأويلاته في كثير من الأحيان متعسفة، و لم يستطع تقديم تفسير متكامل للقرآن.

---

i

المصادر والمراجع المعتمدة:

المصادر والمراجع باللغة العربية:

-1- ادونيس : النص القرآني وآفاق الكتابة، بيروت، دار الآداب، الطبعة الاولي , 1993م

-2- أُومبرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط الاولى، 2000م،

-3- احميدة النيفر:النص الديني والتراث الاسلامي قراءة نقدية,دار الهادي للطباعة والنشر'ط الاولي 2002

-4- الطاهر الحداد: امراتنا في الشريعة والمجتمع' ط3,تونس,1984ص22

-5-الان تورين :نقد الحداثة,ترجمة وتحقيق ,صياح الجهيم, منشورات وزارة الثقافة,ط الاولي 1984

-6- الشرفي عبد المجيد ,الاسلام بين الرسالة و التاريخ,بيروت,دار الطليعة,2001

-7- الشرفي عبد المجيد : في قراءة التراث الديني ' الاتقان في علوم القران انموذجا ,صمن كتاب في قراءة النص الديني,تونس1989ص المركز الثقافي العربي'ط 4 ص.

-8- د الشرفي المجيد ، تحديث الفكر الإسلامي (الدار البيضاء:مطبعة النجاح الجديدة،1998)

-9- الحداد محمد : حفريات تاويلية في الخطاب الاصلاحي العربي '''دار الطليعة بيروت , ط1 ,2001

-10- حمودة، عبد العزيز: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة ع298/ 2004

-11- المنصف عبد الجليل : الفرقة الهامشية في الإسلام,دار المدار ط1.2007 ص 42

-12- أمين الخولي: مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب.. الطبعة الأولى. دار المعرفة القاهرة 1961

-13- امينه غصن:قراءة غير بريئة في التاويل والتلقي'دار الاداب للنشر ,ط الاولي 1999

-14- اسعد جمال الدين: في مفهوم الخطاب و النص, دار التنوير للطباعة والنشر,بيروت ,ط1 ,2007

-15- اركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت:دار الطليعة، 2001)

المصادر والمراجع المعتمدة:

المصادر والمراجع باللغة العربية:

-1- ادونيس : النص القرآني وآفاق الكتابة، بيروت، دار الآداب،الطبعة الاولى , 1993م

-2- أُومبرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي،ط الاولى، 2000م،

-3- احميدة النيفر:النص الديني والتراث الاسلامي قراءة نقدية,دار الهادي للطباعة والنشر'ط الاولى 2002

-4- الطاهر الحداد: امراتنا في الشريعة والمجتمع' ط3,تونس,1984ص22

-5-الان تورين :نقد الحداثة,ترجمة وتحقيق ,صياح الجهيم, منشورات وزارة الثقافة,ط الاولى 1984

-6- الشرفي عبد المجيد ,الاسلام بين الرسالة و التاريخ,بيروت,دار الطليعة,2001

-7- الشرفي عبد المجيد : في قراءة التراث الديني ' الاتقان في علوم القران انموذجا ,صمن كتاب في قراءة النص الديني,تونس1989ص المركز الثقافي العربي'ط 4 ص.

-8- د الشرفي المجيد ، تحديث الفكر الإسلامي (الدار البيضاء:مطبعة النجاح الجديدة،1998)

-9- الحداد محمد : حفريات تاويلية في الخطاب الاصلاحي العربي '''دار الطليعة بيروت , ط1 ,2001

-10- حمودة، عبد العزيز: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة ع298/ 2004

-11- المنصف عبد الجليل : الفرقة الهامشية في الإسلام,دار المدار ط1.2007 ص 42

-12- أمين الخولي: مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب.. الطبعة الأولى. دار المعرفة القاهرة 1961

-13- امينه غصن:قراءة غير بريئة في التاويل والتلقي'دار الاداب للنشر ,ط الاولى 1999

-14- اسعد جمال الدين: في مفهوم الخطاب و النص, دار التنوير للطباعة والنشر,بيروت ,ط1 ,2007

-15- اركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت:دار الطليعة، 2001)

المصادر والمراجع المعتمدة:

المصادر والمراجع باللغة العربية:

-1- ادونيس : النص القرآني وآفاق الكتابة، بيروت، دار الآداب، الطبعة الاولى , 1993م

-2- أُومبرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط الاولى، 2000م،

-3- احميدة النيفر:النص الديني والتراث الاسلامي قراءة نقدية,دار الهادي للطباعة والنشر'ط الاولى 2002

-4- الطاهر الحداد: امراتنا في الشريعة والمجتمع' ط3,تونس,1984ص22

-5-الان تورين :نقد الحداثة,ترجمة وتحقيق ,صياح الجهيم, منشورات وزارة الثقافة,ط الاولى 1984

-6- الشرفي عبد المجيد ,الاسلام بين الرسالة و التاريخ,بيروت,دار الطليعة,2001

-7- الشرفي عبد المجيد : في قراءة التراث الديني ' الاتقان في علوم القران انموذجا ,صمن كتاب في قراءة النص الديني,تونس1989ص المركز الثقافي العربي'ط 4 ص.

-8- د الشرفي المجيد ، تحديث الفكر الإسلامي (الدار البيضاء:مطبعة النجاح الجديدة،1998)

-9- الحداد محمد : حفريات تاويلية في الخطاب الاصلاحي العربي ''' دار الطليعة بيروت , ط1 ,2001

-10- حمودة، عبد العزيز: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة ع298/ 2004

-11- المنصف عبد الجليل : الفرقة الهامشية في الإسلام,دار المدار ط1.2007 ص 42

-12- أمين الخولي: مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب.. الطبعة الأولى. دار المعرفة القاهرة

1961

-13- امينه غصن:قراءة غير بريئة في التاويل والتلقي'دار الاداب للنشر ,ط الاولى 1999

-14- اسعد جمال الدين: في مفهوم الخطاب و النص, دار التنوير للطباعة والنشر,بيروت ,ط1 ,2007

-15- اركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت:دار الطليعة، 2001)

المصادر والمراجع المعتمدة:

المصادر والمراجع باللغة العربية:

-1- ادونيس : النص القرآني وآفاق الكتابة، بيروت، دار الآداب، الطبعة الاولي , 1993م

-2- أُومبرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط الاولى، 2000م،

-3- احميدة النيفر:النص الديني والتراث الاسلامي قراءة نقدية,دار الهادي للطباعة والنشر'ط الاولي 2002

-4- الطاهر الحداد: امراتنا في الشريعة والمجتمع' ط3,تونس,1984ص22

-5-الان تورين :نقد الحداثة,ترجمة وتحقيق ,صياح الجهيم, منشورات وزارة الثقافة,ط الاولي 1984

-6- الشرفي عبد المجيد ,الاسلام بين الرسالة و التاريخ,بيروت,دار الطليعة,2001

-7- الشرفي عبد المجيد : في قراءة التراث الديني ' الاتقان في علوم القران انموذجا ,صمن كتاب في قراءة النص الديني,تونس1989ص المركز الثقافي العربي'ط 4 ص.

-8- **د الشرفي المجيد ، تحديث الفكر الإسلامي (الدار البيضاء:مطبعة النجاح الجديدة، 1998)**

-9- الحداد محمد : حفريات تاويلية في الخطاب الاصلاحي العربي ''دار الطليعة بيروت , ط1 ,2001

10- حمودة، عبد العزيز: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة ع 298/ 2004

11- المنصف عبد الجليل : الفرقة الهامشية في الإسلام,دار المدار ط2007.1 ص 42

12- أمين الخولي: مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب.. الطبعة الأولى. دار المعرفة القاهرة 1961

13- امينه غصن:قراءة غير بريئة في التاويل والتلقي'دار الاداب للنشر ,ط الاولي 1999

14- اسعد جمال الدين: في مفهوم الخطاب و النص, دار التنوير للطباعة والنشر,بيروت ,ط1 ,2007

15- اركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت:دار الطليعة، 2001)

16- اركون محمد: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح (بيروت، دار الساقي،2001)

17- اركون محمد: ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟:من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق هاشم صالح (لندن:دار الساقي،1993

-18- اركون محمد: ، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الأإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، 1998)

-19- اركون محمد: ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت : مركز الإنماء القومي، 1986)،

-20- اركون محمد: الفكر الاصولي واستحالة التاصيل: نحو تاريخ اخر للفكر الاسلامي,,دار الساقي للطباعة والنش

-21- اركون محمد : الفكر الاسلامي قراءة علمية,تحقيق هاشم صالح,المركز الثقافي العربي ’ط2,1996

-22- اركون محمد : الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقي 1992،.-

-23- بول آرمسترونغ : , القراءات المتصارعة؛ التنوع والمصداقية في التأويل ,دار الكتاب الجديد المتحدة ط1 2007

-24- بيون فيتروك:حداثة واحدة ام عدة حداثات؟ ترجمة محمد يونس,(الثقافة العالمية)’ المجلس الوطني للثقافة الكويت ,.2001

-25- بوجمعة بوبعيو::اليات التاويل وتعدديات القراءة – مقاربة نظرية نقدية–اتحاد الكتاب العرب,ط الاولي2009

-26- جورج طرابيشي: نظرية العقل نقد نقد العقل العربي الطبعة الثانية دار الساقي للطباعة والنشر 1999

-27- دريس هاني : الاسلام و الحداثة –احراجات العصر وضرورة تجديد الخطاب , دار الهادي للطباعة والنشر,ط1,2005

-28- ديان ماكدونيل:::مقدمة في نظريات الخطاب,,, ترجمة عز الدين اسماعيل 'المكتبة الاكاديمية القاهرة ,ط 1

1998,

-28- هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف مع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006م ــ

-29- وهبه قانصوه: النص الديني في الاسلام من التفسير الي التلقي'دار الفارابي'ط1,2011

-30- زكي الميلاد:الاسلام والحداثة,مؤسسة الانتشار العربي,ط الاولي ,2001

-31- حميش بن سالم:التشكلات الايديولوجية في الاسلام:الاجتهادات والتاريخ,ط1 بيروت,1993

-32- حنفي، حسن: التراث والتجديد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1981م

-33- حنفي، حسن: فكرنا المعاصر 'دار التنوير للطباعة والنشر'ط'بيروت، لبنان 1981م

-34- حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند بول ريكور' منشورات الاختلاف , ط2 , 94

35- يورغن هابرماس:الحداثة وخطابها السياسي,تحقيق جورج تامر,دار النهار للنشر,ط1,2002

-36- محمد شحرور : الكتاب والقرآن-قراءة معاصرة, شركة المطبوعات للتوزيع والنشر, ط السادسة

2000م

-37- محمد شحرور : **الإسلام والايمان، منظومة القيم, الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع السلسلة: دراسات إسلامية معاصرة, الطبعة الاولي 1996**

-38- محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي, الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، **الطبعة الاولي 2000م**

-39- محمد محمود كالو,: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير مركز الحضارة وللتنمية ,ط الاولي2001

-40- محمد احمد خلف الله: الفن القصصي في القران الكريم , مؤسسة الانتشار العربي ,الطبعة الاولي1999

-41- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي'مركز دراسات الوحدة العربية بيروت,ط8

-42- نصر حامد ابو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط4، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998م

-43- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000

-44-عبد الكريم هلال : قراءات في علم التفسير - الفلسفة, منشورات جامعة قاري ونس ط الاولي,2008

عبد الواسع الحميري: الخطاب والنص المفهوم , العلاقة .السلطة,مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع,بيروت

-45- عمر عبد الواحد ::قراءة النص ونص القراءة (دراسة في التاويل الشارح)'دار فرحة للنشر والتوزيع,طالاولي 2008,

-46- عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة (298)، الكويت، 1424هـــ ـــ2003م.

-47- عبد العزيز الثعالبي: روح التحرر في القران ,نقله من الفرنسية حمادي الساحلي,, دار الغرب الاسلامي'بيروت,ط الاولي 1975

-48- عبد الله احمد النعيم, نحو تطوير التشريع الاسلامي , القاهرة , دار سيينا للنشر, ط 1, 1994

-49- علي حرب : نقد الحقيقة, المركز الثقافي العربي,الطبعة الثانية ,1995

-50- رضوان السيد، "الدراسات القرآنية في الإستشراق الألماني" ، جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية،ط2/2001

-51- تيري ايغلتون: نظرية الادب, ترجمة ثائر ديب''منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية السورية ,دمشق,1995

-52- غانم هنا :نيتشه:فاصل بين حديث ومعاصر تجاوز هيغل,(عالم الفكر)عدد4' المجلد30, 2002,الكويت

المجلات والدوريات:

-1- منصف عبد الحق: بول ريكور : النص و التاويل '' ترجمة منصف عبد الحق , مجلة العرب والفكر العلمي'العدد 3

-2- رشيد بن حدو, : العلاقة بين القاريء والنص في التفكير الادبي المعاصر,,مجلة عالم الفكر,,ع2 /ص 23 2004-1-

-3- رشيد بن حدو، "جمالية التلقي"، مجلة وليلي (مكناس)، العدد 4 (1986)

-4- ابراهيم نبيلة : القاريء في النص ,نظرية التاثير والاتصال'مجلة فصول 'العدد1, 1984

-5- مصطفي الكيلاني : الميتا –لغوي و التاويلية الانطولوجية' مجلة الفكر العربي المعاصر,عدد 68

-6- محمد توفيق صدقي : "الإسلام هو القرآن وحده"، مجلة المنار، العدد9، 1907

-7- زيادة نقولا: التجديد الديني و الثقافي بين التقدم والتحديث,مجلة الاجتهاد' ع59'2003

المعاجم :

-1- ابوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب,دار صادر,بيروت,ط3'1994

-2- بدر الدين الزركشي:البحر المحيط,في اصول الفقه,تحقيق محمد تامر,دار الكتب العلمية بيروت,ط1,2000,الجزء1

-3-جار الله ابو القاسم محمد بن عمر الزمخشري: اساس البلاغة , دار بيروت,بيروت 1984'

-4- محمد مرتضي الزبيدي: تاج العروس,من جواهر القاموس, المطبعة الخيرية ,,جمالية مصر,1306ه

قائمة المراجع باللغة الاجنبية :

-1- Michel Faucoult ,Les mots et les choses,Editions Gallimard,Paris1966,
-2-**Jacqueline Chabbi. Le seigneur des tribus : L'islam de Mahomet,**

préf. D'André Caquot (paris : ED. Noesis, 1997

محتويات البحث

الفصل لاول :

محتويات البحث

الفصل لاول :

الفصل الثاني :

الفصل الثالث

ملخص البحث :

شكلت قراءة النص القرآني أحد أهم انشغالات وتحديات النخبة الحداثية العربية خلال العقــود الثلاثــة الماضية، وذلك لما يتمتع به القرآن الكريم من دور مركزي في تشكيل العقل العربي الإسلامي، و فوق ذلك ما يتمتع به من خصوصيات تجعله منه نصا لا تسمح معايير الأنواع الأدبية بتسميته, كونه لا يأخذ معياره من خارج، من قواعد ومبادئ محددة، وإنما معياره داخلي فيه. وهو بوصفه مطلقاً يتجلى في زمان ومكان، متحرك الدلالة، مفتوح بلا نهاية إنه الأبدية المتزمنة وهو بهذا الشكل, شبكة تتداخل خيوطها وتنحبك في علاقــات متعددة ومتنوعة، مفتوحة كالفضاء. إنه فن آخر من القول، وفن آخر للقول, إنه الكتابة المطلقة لكتابة المطلق.

تحاول القراءة الحداثية للقران الكريم ان تحرث في حقل كان يمنع الحرث فيه ، وتدخل إلى منــاطق كانــت مستبعدة من دائرة الفكر. سعيا منها الي بلوغ القراءة الشاملة ، التي تتناول الجوانب المغمورة من التــراث ، والعوائق التي ظلت تأسرها , وهو مشروع تقوم آلياته على رؤية يتقاطع عندها خطاب المنهج و اســتراتيجية التأويل , فهي قراءات تحاول الانخراط في الحداثة عبر استدراكها لما فات , وعبر الانخراط في نقد الحداثة القائمة من اجل تجاوزها و بلورة رؤية جديدة للعالم وصياغة عقلانية مغايرة تتجاوز عقلانية العصر الكلاسيكي.هذه الغايات التي تتوخاها القراءات الحداثية للقران كانت في الواقع أبعد عن الحداثة ذاتهــا ، بحيــث لم يمــارس أصحاب هذه القراءة الحداثة في معرض قراءتهم تلك, بقدر ما أعادوا انتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم, هو الفعل الحداثي الغربي. لقد انتهجت منهجا مقلدا لنسق الحداثة الغربيــة، الــتي تعاطــت معهــا كمشروع مكتمل بدأ في لحظة تاريخية في الغرب , لكن الواقع أن الحداثة مشروع غير ناجز كما ذهــب إلى ذلك الفيلسوف الالماني يورغن هابرمس.

هذا البحث هو محاولة تسعي الي رصد اليات القراءة الحداثية للنص الديني عند الحداثيين العرب, تحديدا عنــد محمد اركون و محمد شحرور (حقل تداولي غربي / حقل تداولي اسلامي)

الكلمات المفتاحية في البحث

تتحدد الكلمات المفتاحية في البحث كما يلي:

-1- استراتيجية .

-2- القراءة.

-3- النص الديني .

-4- الحداثة .

-5- الفكر العربي و الاسلامي.

-6- محمد اركون .

-7- محمد شحرور.

-8- المنهج .

-9- التاويل

-10- النقد

ملخص البحث :

شكلت قراءة النص القرآني أحد أهم انشغالات وتحديات النخبة الحداثية العربية خلال العقود الثلاثة الماضية، وذلك لما يتمتع به القرآن الكريم من دور مركزي في تشكيل العقل العربي الإسلامي، و فوق ذلك ما يتمتع به من خصوصيات تجعله منه نصا لا تسمح معايير الأنواع الأدبية بتسميته, كونه لا يأخذ معياره من خارج، من قواعد ومبادئ محددة، وإنما معياره داخلي فيه. وهو بوصفه مطلقاً يتجلى في زمان ومكان، متحرك الدلالة، مفتوح بلا نهاية إنه الأبدية المتزمنة وهو بهذا الشكل, شبكة تتداخل خيوطها وتتحبك في علاقات متعددة ومتنوعة، مفتوحة كالفضاء. إنه فن آخر من القول، وفن آخر للقول, إنه الكتابة المطلقة لكتابة المطلق.

تحاول القراءة الحداثية للقران الكريم ان تحرث في حقل كان يمنع الحرث فيه ، وتدخل إلى مناطق كانت مستبعدة من دائرة الفكر. سعيا منها الي بلوغ القراءة الشاملة ، التي تتناول الجوانب المغمورة من التراث ، والعوائق التي ظلت تأسرها , وهو مشروع تقوم آلياته على رؤية يتقاطع عندها خطاب المنهج و استراتيجية التأويل , فهي قراءات تحاول الانخراط في الحداثة عبر استدراكها لما فات , وعبر الانخراط في نقد الحداثة القائمة من اجل تجاوزها و بلورة رؤية جديدة للعالم وصياغة عقلانية مغايرة تتجاوز عقلانية العصر الكلاسيكي.هذه الغايات التي تتوخاها القراءات الحداثية للقران كانت في الواقع أبعد عن الحداثة ذاتها ، بحيث لم يمارس أصحاب هذه القراءة الحداثة في معرض قراءتهم تلك, بقدر ما أعادوا انتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم, هو الفعل الحداثي الغربي. لقد انتهجت منهجا مقلدا لنسق الحداثة الغربية، التي تعاطت معها كمشروع مكتمل بدأ في لحظة تاريخية في الغرب , لكن الواقع أن الحداثة مشروع غير ناجز كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الالماني يورغن هابرمس.

هذا البحث هو محاولة تسعي الي رصد اليات القراءة الحداثية للنص الديني عند الحداثيين العرب, تحديدا عند محمد اركون و محمد شحرور (حقل تداولي غربي / حقل تداولي اسلامي)

الكلمات المفتاحية :

استراتيجية؛ القراءة؛ النص الديني؛ الحداثة؛ الفكر العربي و الإسلامي؛ محمد اركون؛ محمد

شحرور؛ المنهج؛ التأويل؛ النقد.